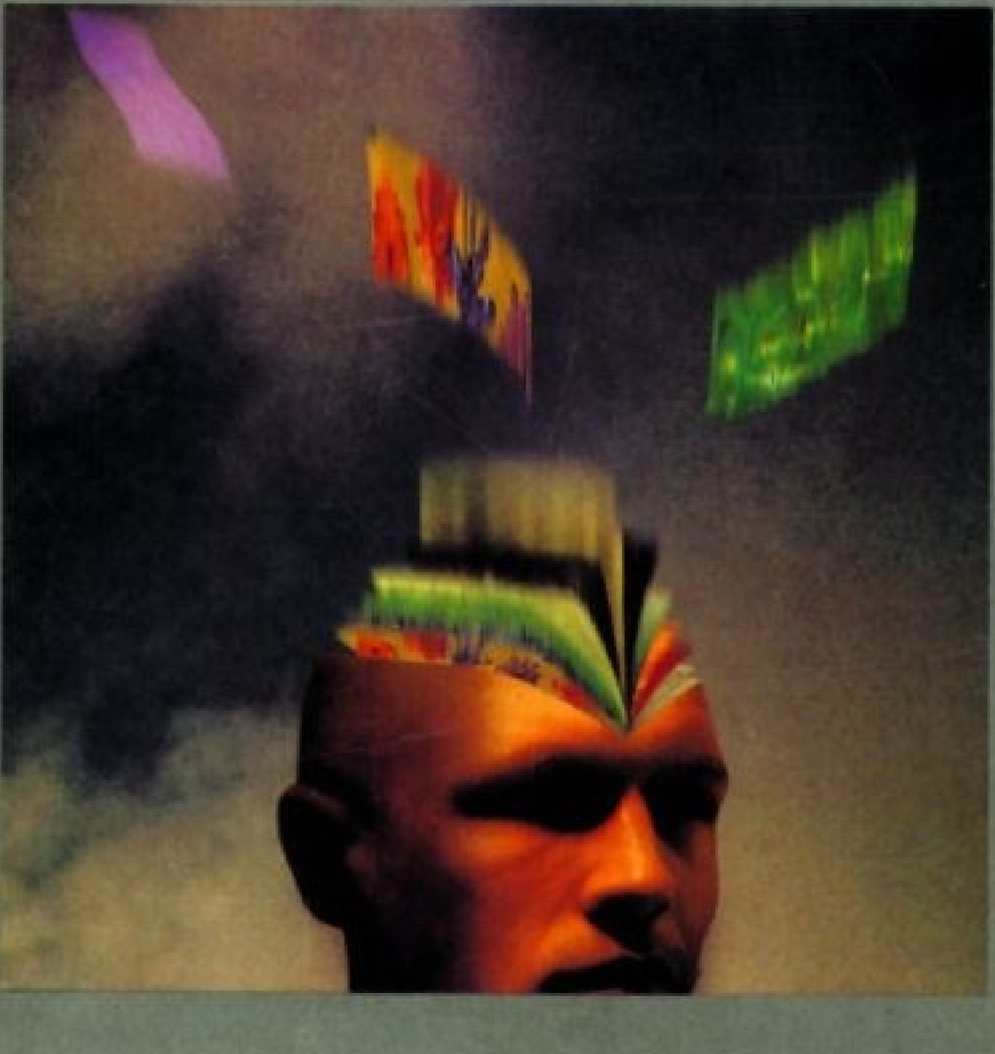
المجلس الأعلى للثقافة

ديڤيد هوكس

الإيديولوجية

ترجمة: إبراهيم فتحي

المشروع القومي للترجمة



159

المشروع القومى للترجمة

الإيديولوجية

تأليف

ديفيد هوكس

ترجمة

ابراهيم فتحى

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠٠٠

Ideoogy کتاب

David Hawkes من تألیف

Routle dge, London & New York, 1996

تقديم

الإيديولوجية ومابعد الحداثة

«أنت تعرف الناس الذين أقصدهم ، البنات اللائي دون وعي يحتذين النموذج الذى يحبذه مقدمو عروض الصبية ، وهى عروض حافلة بالألحان المعيبة والمرح . الألحان والمرح . والرجال الذين تكشف طرائق سلوكهم عن تدخل مذيع نشرة الأخبار وعن بقع المسلسلات التلفزيونية وتلويث الأفلام السينمائية . أو الذين اعتلتً أفهامهم فيتكلمون في الحافلات والشوارع كما لو أن برامج التلفزيون أشياء حقيقية ، ويجرون المكالمات الهاتفية مع الشبكات ليسألوا الأسئلة الغريبة ويقدموا المطالب الأشد غرابة ... إذا فقدت سجادتك تستطيع الحصول على سجادة غير أصلية . وإذا فقدت ضحكتك يمكنك الحصول على ضحكة مصطنعة . وإذا فقدت عقلك يمكن بالمثل الحصول على عقل صناعى»

(مارتن أميس ، «نقود») [1] **(Martin Amis, Money)** .

عقل صناعى ؟ أهذا الشئ ممكن ؟ لقد اعتدنا في محادثتنا اليومية الإشارة إلي ابتسامات الناس المصطنعة وضحكاتهم المصطنعة وإلى أى عدد من المواقف «الزائفة» التى يختارون أن يقدموها إلى العالم . ونحن نسمى هؤلاء الناس «منافقين» ، ونعني بذلك أن مظهرهم الخارجى (أى صورتهم) لايعكس بدقة مشاعرهم الداخلية «الواقعية» أو «الحقيقية» ولكن ماذاإن كانت الذات الداخلية نفسها (أو الذهن) زائفة؟ ماذا إن كان لب هوية الشخص ، أى شخصيته لايزيد عن كونه كتلة مختلطة من الصور والمواقف التي تم تمثلها من البيئة الخارجية ؟ . في هذه الحالة لامعني لانتقاد أحد الناس لأن صورته تخفق فى أن تناظر شخصيته «الحقة» كما سيطرح للتساؤل الجاد المفهوم ذاته عن شخصية مستقلة يمكن للتساؤل فصلها عن الأفعال المادية لشخص ما

وماذا ستكون عواقب مثل هذا التصور بالنسبة إلى الشرط الإنسانى ؟

وتصف – رواية مارتن أميس ذات طابع الكوميديا السوداء تجربة فرد يمتلك شخصية مصطنعة بالكامل أو زائفة . إن «جو ن سلف» (John self) أو «جون ذات» راوى العمل والبطل المضاد عاجز عن التمييز بين العالم «الواقعى» والعالم كما تمثله وسائل الإعلام . وينجم عن ذلك تدهور أخلاقى واضح ، فالقيم الوحيدة التي يستطيع تقديرها هى الثروة المادية والإشباع الحسى . فالسيد سلف (ذات) لا ذات له

تختلف عن شبكة من الدوافع والرغبات الجسدية يمكن تلبيتها عن طريق المال كوسيط . وهو يمثل فى واقع الأمر النموذج الأصلى للمستهلك . فهو لذّى مادى فارغ يستهلك السلع والكحول والنساء دون اكتراث ودون ارتواء وبالإضافة إلى ذلك فهو إذ يعمل مخرجا لإعلانات التلفزيون ينفق حياته المهنية محاولا التلاعب بالآخرين ليصيروا مثله. ويبدو الأمر كما لو أن النقود دخلت إلى أعماق روحه طاردة أى شخصية أصلية لم يلحقها الفساد، معيدة تشكيله وفقا لمتطلباتها وبهذا المعني الذى يدركه هو نفسه صار ذهنه «زائفا » . وعلى نحو شديد الإزعاج يوحى العمل الروائى لأميس بأن المستقبل لأمثال السيد سلف . وفى الحقيقة إن هذا السيد ذات يمثل ما ليس أقل من تشخيص للذات فى شكلها ما بعدالحداثى . فماذا نفهم من هذا المصطلح ؟ (٢)

يبدأ عصر ما بعد الحداثة بتحول المجتمع الغربى بعيدا عن الإنتاج الصناعي نحو الاستهلاك والاقتصاد المرتكز علي التبادل . وقد وقع استهلال تلك العملية فى السنوات المبكرة من القرن العشرين ، واشتدت خطوات تقدمها بسرعة بعد الحرب العالمية الثانية، ثم ازدادت كثافة فى أسواق الثمانينات المتخلصة من التدخل الحكومى والتى يحركها الائتمان . كما يسود تاريخ الرأسمالية منذ ١٩٤٥ التأكيد الذاتى الدرامى لوسائل التمثيل . فالنقود مثلا هي فى الأصل رمز يستخدم لتمثيل أشياء مادية لكى تمكن مبادلتها . ولكن هذا التمثيل فى اقتصاد السوق يصبح غاية فى ذاته ، منحيا الأشياء الواقعية التى ترمز لها النقود المسيطرة علي الاقتصاد العالمى فى عالم ما بعد الحداثة . ويواصل التمثيل ابتعاده أكثر فأكثر عن أى أساس واقعى ليصير أكثر تجريدا خطوة بعد خطوة كلما أخذ شكل معادن ثمينة وعملات ورقية وأرقام علي شاشات الحاسوب وائتمان وسعر فائدة « وثقة » مستثمرين . وفى نفس الوقت تصير النقود قوة فاعلة أو ذاتية بحيث يكون لأدق التقلبات في العلاقات بين الأشكال المتنوعة للنقود آثار عميقة على الحياة المادية للكائنات البشرية فى جميع أرجاء العالم . وعلى هذا نستطيع القول إن اقتصاد مابعد الحداثة يتميز باستقلال التمثيل .

وقد وقع هذا التطور الاقتصادى محاذيا لصعود مناظر من جانب الوسائل التكنولوجية للتمثيل إلى مستوى عال من البروز الثقافى وابتداء من السينما والمذياع والتلفزيون إلى الفيديو ورقائق الليزر المركبة والإنترنت شهد القرن العشرون انفجارا غير مسبوق فى عدد وأنواع الصور التي يتعرض لها الناس كل يوم . ولأن هذه الوسائل تدار عادة مستهدفة تحقيق ربح عن طريق بيع السلع أو عن طريق مساحة الإعلان فقد كانت النتيجة قذف الناس بتوصيات لاتنقطع لشراء السلع والخدمات ولم يعد نقص السيولة النقدية عائقا أمام الاستهلاك ، فالناس يتلقون مالايحصى من الخطابات والمكالمات الهاتفية تعرض الائتمان الميسر مصحوبا باقتراحات توضح على أى الأشياء ينفق . كما لم يعد الجدال السياسى فى الديموقراطيات الغربية يدور حول

قضايا جوهرية . فبدلا من ذلك يقوم المرشحون للمناصب بتسويق أنفسهم كما تسوق كل المنتجات الأخرى ، وأكبر المرشدين قيمة هم ناسجو الملامح الجذابة للمرشح والمستشارون الإعلاميون . فنحن نعيش في عصر « الصورة » .

وبالمثل تتسم فلسفة ما بعد الحداثة باستقلال التمثيل ، فالسميوطيقا والتفكيك يتحديان الاعتقاد الواقعى للقرن التاسع عشر الذى يذهب إلى أن العلاقات اللغوية تشير ببساطة نحو أشياء واقعية علي نحو شفاف لاتعقيد فيه . وبدلا منه يوحيان بأن ما ندركه بوصفه العالم « الواقعى » قد خلقته لنا أو شيدته لنا أنظمة الدلالة التى نستخدمها لتمثيله . وقد أدى ذلك بعدد من مفكرى ما بعد الحداثة إلى أن يطرحوا للتساؤل مسألة إن كان مفهوم الإيديولوجيا مايزال لازما . فكلمة إيديولوجية تشير فى المعتاد إلى طريقة فى التفكير خاطئة على نحو نسقى ، إلى وعى زائف . فإذا آمنا بقوة التمثيل فى تشييد الواقع ، أصبح من الصعب الاحتفاظ بالتمييز بين الحقيقة والزيف. وقد تكون هناك « تأثيرات حقيقية » تنتجها أنظمة الدلالة المتنوعة أو الخطابات ولكن ليس من الممكن وجود أي مقياس خارجي للحكم نستطيع وفقا له تقييم المزاعم المختلفة. لهذا توصف فلسفة ما بعد الحداثة في أغلب الأحيان بأنها نوع من النزعة النسبية – فهى تذهب إلى أن مزاعم الصدق ليست صحيحة إلا بالرجوع إلى خطاب معين ، وأنه لذلك لاوجود لمنظور ممتاز ذى حقيقة مطلقة نستطيع منه اتهام الآخرين بالخطأ أو الزيف .

وهناك ماهو أكثر من ذلك . فما بعد الحداثة تنازع فى مجرد وجود وعى مستقل أو ذات مستقلة . فإذا لم يكن هناك تجربة دون تمثيل ، فإن وسائل التمثيل يجب أن تكون سابقة على نفس تجربتنا بذواتنا الخاصة . وفى واقع الأمر كما تجرى حجة ما بعد الحداثة فإن الذات ينتجها تبادل التأثير بين أنظمة الدلالة التى تخصص لها هوية معينة دون أى إرادة مستقلة من جانبها . وهذا واحد من أكثر المزاعم جذرية وتجديدا عند ما بعد الحداثة . فهى ترفض بجريرة المثالية أى اقتراح بأن يحتوى الذهن الإنسانى عنصرا مثل الروح أو النفس أو الذات -يمكن تمييزه عن الطريقة التى يمثل بها المرء نفسه فى شكل مادى . ويقول الفيلسوف ريتشارد رورتى **R. Rorty** :.

«إن النقلة الحاسمة فى إعادة التفسير هذه هى عدم التفكير فى الذات الأخلاقية وهى تجسيد العقلانية باعتبارها ... شخصا ما يستطيع التمييز بين ذاته وبين مواهبه واهتماماته ووجهات نظره بل باعتبارها شبكة من المعتقدات والرغبات والانفعالات دون شئ وراءها – فلا يوجد أساس أو وجوهر أو محل **substrate** . وراء الصفات أو المحمولات **attributes** (٣)» فهذه الذات لاتوجد في المملكة النقية للأفكار ، بل توجد فقط كما يجرى تمثيلها فى شكل مادى ملموس . وهناك طريقة أخرى للتعبير عن ذلك

وهى القول بأن الذات قد صارت مكتسبة طابع الموضوع . وتقسم الفلسفة الغربية الوجود تقليديا إلى مقولتين -«ذات » إنسانية تزاول خبرة العالم وتشكل أفكارا عنه ، « وموضوع » هو كتلة الأشياء الخارجية المادية التى توجد خارج الذات . وترفض ما بعد الحداثة هذا التضاد الثنائى بين الذات والموضوع ، وتعلن أن الحد الأول من تلك القسمة الثنائية ينتجه ويحدده الحد الثانى ، مختزلة بذلك الذات إلى وحدة وهمية وتفرض على نحو مصطنع على نقطة تقاطع ممارسات موضوعية . وللمرة الثانية يتحدى ذلك أي لزوم لمصطلح « إيديولوجية » فمفهوم وعى زائف يصبح زائدا عن الحاجة إذا كان مفهوم وعى مستقل نفسه مفهوما وهميا . ويصبح بذلك كل وعى شيئا مصطنعا ومن ثم « زائفا » بمعنى أن يكون طرف صناعى ، ساق صناعية، مثلا زائفا .

كما تنفصل ما بعد الحداثة عن الفلسفة التقليدية فى معارضتها لمفهوم الكلية (الجملة) **totality** . وأفضل طريقة لفهم ذلك المفهوم هى تأمل التضاد الثنائى الذى سبقت مناقشته ، بين الذات (الوعى الذى يدرك العالم) والموضوع (الظواهرالخارجية التى يتم إدراكها) . وكان قد أقر منذ زمن بعيد أن مثل هذه التضادات متبادلة التحديد. فمن المستحيل تصور ذات مدركة ما لم يكن لدينا مفهوم شئ ما خارج الذات ، ومن ثم يمكن لها إدراكه ، وبالمثل فإن مفهوم موضوع للإدراك سيكون بلامعنى دون تصور لذات فاعلة تستطيع القيام بفعل الإدراك. وهكذا فعلى الرغم من أن اللفظين ذات وموضوع هما فى الحقيقة ضدان فإن كلا منهما يشكل الآخر ، ويجعله ممكنا، فهما يتداخلان مكونين وحدة تتجاوزهما أو جملة هى أكبر من مجموع جزئيهما.

وتوافق ما بعد الحداثة على أن المفاهيم تتحدد بواسطة مالا تكونه ، بواسطة « الآخر» القائم إزاءها ، فلا تتأسس هوية الذات إلا فى علاقتها بالموضوع والعكس بالعكس . ولكن مابعد الحداثة ترفض أن تصل من ذلك إلى نتيجة مؤداها أن قطبى ذلك التضاد يشكلان كلا موحدا مصرة بدلا من ذلك على الاختلاف الذى لايقبل اختزالا بين العناصر الفردية . وهى تستطيع أن تفعل ذلك نظرا لاعتقادها أن التمثيل مستقل . فلكى ينتسب المفهومان كل إلى الآخر يجب أن يجرى تمثيل الذات والموضوع باللغة ، فهى الوسيط الذى تؤسس فيه الذات هويتها ، ومن خلاله تزاول الخبرة بالموضوع . بيد أن ما بعد الحداثة تذهب إلى أن وسيط التمثيل سابق على العناصر التى يفترض أنه يتوسط بينها فهو مكون لها[٤] ويترتب على ذلك ألا تكون مقولتا «الذات» و« الموضوع »إلا دالتين لغويتين . وبما أن وجهة نظر ما بعد الحداثة تذهب إلى أن العلامات اللغوية لاتكتسب معناها إلا بفضل اختلاف كل منها عن الآخر فإن حدى القسمة الثنائية وهما الذات والموضوع يجب أن يظلا متميزين أحدهما عن الآخر . ولايصبح من المكن إدراجهما ضمن كلية تتخطاهما .

وتمتلك الهجمة على تصور الكلية متضمنات لاحقة بالنسبة إلى الشرط ما بعد الحداثى (٥) . فقد افترضت طرق التفكير الأسبق وجود ذات متعالية . ومن تداخل الذات والموضوع واندراجهما تحت جملة موحدة كان من المعتقد أن يترتب على ذلك ترابط كل الظواهر فى النهاية ضمن وحدة جوهرية أصيلة . ولنأخذ أوضح الأمثلة إن المسيحية تعبر من الوحدة بين أضداد من قبيل الذات والموضوع ، الكلى والجزئى ، المثالى والمادى فى مذهب « التجسد » الذى يدرجها تحت الكلية المتعالية الخاصة بالله . كما أن مفهومى النفس وسليله مفهوم الذات المستقلة يقومان بوظيفة توحيدية مماثلة بالنسبة للشرط الإنسانى . فهما برفعهما لب الذاتية فوق سيال الأحداث المادية يجعلان من الممكن الاعتقاد بأن تاريخ الجنس البشرى ومسار الحياة الفردية يرشدهما وعى يتجاوز الملابسات العيانية للتاريخ . ويشار إلى ذلك فى الأغلب على أنه التصور السردى أو الغائى للتاريخ لأنه يفترض أن التاريخ يتقدم نحو غاية نهائية أو نحو غرض نهائى . وترفض ما بعد الحداثة تلك الفكرة باعتبارها إضفاء للكلية وتدلل بدلا منها على أن التاريخ تعاقب غير متصل من الأحداث بلا هدف أو معنى متعال . وما دامت الكلية والغائية قد قدمتا تاريخيا مقاييس مقنعة يمكن بواسطتها الحكم على الأفكار من زاوية صوابها وخطئها ، فإن نزعة الشك ما بعد الحداثية فى موقفها من هذين المفهومين تطمس مشروعية مفهوم الإيديولوجية .وهكذا فإن الأفكار الثلاث الكبرى الواقعة تحت هجمات عصر ما بعد الحداثة هى : ١- النموذج المرجعى (الإشارى) للتمثيل . ٢- الذات المستقلة ٣- الكلية سواء أخذت شكل التاريخ ككل أو كلية المجتمع. وقد تعرضت هذه المفاهيم للنقد فى الماضى ولكن لم يسبق أن حقق النقد مثل هذا النجاح الذى يصحب الآن ما بعد الحداثة داخل الأكاديمية وخارجها . والأثر المجتمع لذلك هو الإيماء إلى أن الفكر الإنسانى يدخل بالفعل فى عهد جديد ، وإلى أنه لامكان فى هذا العهد لمفهوم الإيديولوجية باعتبارها وعيا زائفا .

ولكن ما الذى جاء بهذه الأفكار الجديدة إلى الوجود ؟ إحدى الإجابات الممكنة هى أن الكائنات البشرية تصير أكثر ذكاء ، وأن فكرنا يتطور خلال الزمن كاشفا عن الأخطاء السابقة وعن الحقائق الجديدة أثناء تقدمه . ولكن وفقا لأفكار ما بعد الحداثة نفسها يجب عليها أن ترفض هذه المصادرة فكما رأينا من قبل إنها ترفض الإقرار بأى وجهة نظر غائية للتاريخ من هذا القبيل . ويبدو إذن أن علينا أن نبحث عن تفسير يتجاوز تاريخ الفكر المكتفى بذاته وأن نحاول الربط بين ما بعد الحداثة والمناخ الأوسع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الذى تزدهر فيه .

وكما ألمعت سابقا فإن الخمسين سنة الأخيرة شهدت توسعا دراميا فى قوة ونفوذ اقتصاد السوق الرأسمالية . وقد صارت مؤسسات مكرسة لمصالح رأس المال مثل

صندوق النقد الدولى والبنك الدولى أكبر أهمية بكثير من أى حكومة قومية . ولم يعد من المسموح به التدخل من جانب هذه الحكومات لإعاقة الممارسة الحرة من كل قيد لقوى السوق . وفى الغرب تكثف الجهد المتفق عليه لتحويل الناس إلى مستهلكين . وقد كرست صناعات بأكملها على نحو صريح مثل الإعلان والتسويق والتغليف لخدمة رأس المال بواسطة إغراء الناس بشراء منتجات بعينها . ومنذ وقت قريب جدا استطاعت السوق أن تتوسع فى مناطق من كوكب الأرض كانت قد استبعدت منها بالقوة فيما سبق . ومن المؤكد أن أى ملاحظ سيوافق على أن النصف الثانى من القرن العشرين قد غلب عليه صعود رأس المال واقتصاد السوق الحرة إلى قمة التفوق المطلق .

ولكن ليس الأمر كذلك . فعلى الرغم من أن ما بعد الحداثة تقدم نفسها باعتبارها نمطا راديكاليا أو معارضا فى التفكير ، فإن معارضتها للتفسيرات « ذات الطابع الكلى » تعمى أنصارها عن تلك الحقيقة التى لاتتنازع من حيث الظاهر . ولنصغ إلى أندرو روس **Andrew Ross** وهو ينحى باللائمة على النزعة اليسارية عتيقة الطراز لفشلها فى التمشى مع البرنامج ما بعد الحداثى :

«ظلت وجهة نظر اليسار إلى رأس المال نفسه باعتباره على نحو أسمى : نظاما عقلانيا- موحدا متجانسا متناغما منتجا للسيطرة كما هى ...إن رأس المال أو بالأحرى تخيلنا لرأس المال ظل منتميا فى جانبه الأعظم إلى التصور الشيطانى للآخر . وذلك التصور الشيطانى يشل الفهم والفعل بمقدار ما يبقى بقيد الحياة على نحو مصطنع أشكالا عتيقة من الحفيظة أو الغل **ressentiment** ليس لها مشتر أو القليل جدا من المشترين فى مجتمع استهلاكى ما بعد حداثى . (٦)

ويتأرجح أنصار ما بعد الحداثة بين تأكيد (ينكر كل دليل) لأن رأس المال ليس العامل المحدد فى عالم ما بعد الحداثة والإيماء إلى أنه حتى لو كان محددا فإن مباهج النزعة الاستهلاكية الحافلة بالمتع تستطيع أن تزيل أى تداعيات يؤسف لها ما تزال متشبثة باقتصاد السوق . ولماذا يحدث ذلك ؟ . هل من الممكن أن يكون هناك التقاء فى المصلحة بين الرأسمالية الأحدث عهدا والنظرة ما بعد الحداثية ؟

ولنعد إلى الأفكار الثلاث الكبرى لما بعد الحداثة التى تعرفنا عليها لنرى هل يمكن أن تخدم إحداها أغراض اقتصاد السوق الرأسمالية .

أولا – لقد وجدنا أن ما بعد الحداثة تحتفى باستقلال التمثيل ، كما سبق أن رأينا كيف أن النقود وهى شكل للتمثيل تواصل نموها نحو مزيد من الاستقلال مع تطور الرأسمالية . وكلما ابتعد الاقتصاد عن إنتاج الأشياء المادية الواقعية وصار بدلا من ذلك خاضعا للتبادل السلعى الذى يتحقق من خلال توسط التمثيل المالى جاز لنا أن

نتوقع أن تولى الفلسفة قوة مجددة متزايدة لأنظمة الدلالة تبلغ حد اعتبارها الواقع الوحيد الذى تمكن معرفته . ومن المؤكد أن ذلك يبدو مدعما لافتراض اقتصاد السوق أن النقود ليست مجرد نظام من العلاقات يشير إلى أشياء واقعية بل تمتلك قيمة باطنة فيها .

ثانيا – تهاجم ما بعد الحداثة الذات المستقلة على أساس أن « الذات » فى الحقيقة لاتزيد عن أن تكون نقطة تقاطع خطابات تمثيل . هل تستخدم رأسمالية السوق التمثيل لتشكيل شخصيات الناس والتحكم فيها ؟ هل تحدد صناعات الإعلان والتسويق نماذج السلوك عند الناس وصورتهم عن أنفسهم وآراءهم ؟ إن مجتمعنا الآن منغمس بعمق فى العقلية الاستهلاكية بدرجة يصعب معها رؤية أى شئ مؤذ فى آلاف الرسائل المتجمعة التى نتعرض جميعا لها قسرا كل يوم . وهذه الوفرة من الصور يمكن أن تبدو عديمة الضرر بالكامل بل قد تقدم أحيانا باعتبارها تحرر الطاقة الغريزية الطبيعية للرغبة . ويتكلم بول بوفيه **P. Bové** باسم كثيرين حينما يزعم :

«أن تحول رأس المال من الإنتاج إلى الاستهلاك مع تطور الإعلان والجوانب الأخرى « لانتاج العلامات » وقد أطلق الرغبة من قيود بعض أشكال إعادة الإنتاج البورجوازية الأكثر ألفة وكبتا .» (٧) ومن الصعب دائما تقييم ظاهرة كلية الحضور بهذا القدر . وكما تشير ما بعد الحداثة يصبح من الصعب أن نجد منظور ممتازا نحكم منه على الخطابات المتنوعة التى تقوم بتشكيلنا .

وعلى أى حال إن مسافة زمنية أو ثقافية تتيح التمييز قد تمكّن من الإحاطة الأكثر دقة بالمسألة . ولنفكر فى الإعلانات الآتية من فترة العشرينيات :

ليسترين (١٩٢٣)

كانت حالة «إدنا » مثيرة للشفقة ، فمثل كل امرأة كان طموحها الأول أن تتزوج – وقد تزوج معظم أترابها أو كن فى سبيلهن إلى الزواج . ولكنها كانت أكثرهن رشاقة وسحرا وجاذبية .

وعندما زحفت سنوات عمرها تدريجيا نحو مؤشر الثلاثين المأساوى ظل الزواج نائيا عن حياتها أكثر من أى وقت مضى . لقد كانت فى أغلب الأحيان وصيفة للعروس ولكنها لم تكن قط عروسا .

وهذا هو الشئ الغادر فى رائحة الفم الكريهة . فأنت نفسك نادرا ما تعرف متى تصاب بها وحتى أخلص أصدقائك لن يخبروك .

كتاب قواعد اللياقة (الإتيكيت) (١٩٢٥)

بالنسبة إليه كانت هى ترتدى فستانها الجديد . وبالنسبة إليه كانت تحاول أن تبدو فى أجمل حالاتها . ولكن كان يفتقد أن تجعله يتأثر بها ، أن تجعله يحبها ولو قليلا .

وعبر المائدة ابتسم لها فخورا بجمالها مسرورا بأن يلاحظ إعجاب الآخرين . وردت هى الابتسامة فى خجل بعض الشئ وشعور مربك بالذات . ولكن ما أروع اتزانه : وأى سيطرة كاملة على الذات يتمتع بها : إنها تتمنى لو تستطيع أن تكون على سجيتها مثله ، فلم تكن واثقة من نفسها لأنها لاتعرف . واكتشفت كما نفعل جميعا أن هناك طريقة واحدة للاتزان والتحرر من التكلف وهى المعرفة المحددة بماذا يجب أن تفعل وتقول فى كل مناسبة .

سجائر لاكى سترايك (١٩٢٩)

بدلا من تناول الطعام بين الوجبات ... وبدلا من الحلوى التى تزيد الوزن .. تحتفظ الجميلات بالرشاقة الفتية هذه الأيام بتدخين هذه السجائر . إن أذكى وأجمل نساء الفترة الحديثة يستخدمن هذه الوسيلة للاحتفاظ بالرشاقة ..فحينما تقضم بعض النساء الحلوى التى تزيد الوزن يشعلن هن سيجارة لاكى :.

وهذا هو السبب فى أن لاكى سترايك تمنح الصحة الحقيقية ، وهذا هو السبب فى أن أعدادا متزايدة تقول « من المفيد تدخين هذه السجائر »

... إنهم يعرفون أنها تهدئ اعصابهم ولاتضر بأجسامهم . إنهم يعرفون أن لاكى سترايك هى السيجارة المفضلة عند الرياضيين البارزين الذين يجب أن يكونوا فى أفضل لياقة جسمية ... (٨)

وقد يكون من الممكن أننا لاسبيل لنا إلي أى موقع ممتاز نحكم منه على ما سبق ، ولكن هناك بالتأكيد حجة بديهية تدعم افتراضا بأن هذه الإعلانات الشديدة النجاح تغرس عامدة فى الأذهان بعض أنماط التفكير والسلوك ، وأنها تفعل ذلك بواسطة خلق أو تقوية تحيزات أو مشاعر عدم أمان مصطنعة، وأنها تفعل ذلك بهدف الربح وأن النتيجة النهائية مضرة ومدمرة للفرد وللمجتمع ككل . ويبدو من المحتمل أن إعلانات اليوم وإن كانت أكثر رهافة وفاعلية من إعلانات الأمس فهى ماتزال عاكفة على تلاعب مماثل بالرغبات والمطامح الإنسانية من أجل المصلحة الخاصة وبكلمات أخرى من المعقول افتراض – بألفاظ معلّق حديث – أن الشركات الكبرى الرأسمالية تنشر على نحو نسقى " مفهوم الكائن الانسانى باعتباره مكنة رغبة لاتشبع أو باعتباره حيوانا تحكمه رغبات لامتناهية "(٩) ومن جديد يحمل ذلك شبها غريبا بصورة الذات التى ترسمها فلسفة ما بعد الحداثة .

ثالثا ، تنقد ما بعد الحداثة الميل نحو إرجاع الظواهر الفردية إلى سياقها داخل كل أو جملة . بعد تأكيدها على الاختلاف ، على أن نري الأشياء منفصلة متغايرة بدلا من اعتبارها أجزاء فى كل اجتماعى . وتفرض ما بعد الحداثة وجوب اعتبار الأحداث التاريخية أعراضا معزولة فى عملية غير متصلة بدلا من كونها فصولا في قصة أوسع نطاقا ، أو خطوات على الطريق نحو غاية telos نهائية . بيد أن مفهوم الكلية أو الجملة هو وحده الذى يمكننا من التفكير فى الهوية باعتبارها علائقية . فأنماط التفكير القائمة على الكلية تشير إلى أن الظواهر المعزولة لايمكن أن تفهم فهما صحيحا إلا إذا أخذت فى علاقتها بكلية المجتمع وفى السياق الشامل للتاريخ الإنسانى . فهذا السياق يمكن أن يقدم مقياسا نستطيع بواسطته تقييم الممارسات والأحداث الجزئية . وعلى سبيل المثال إذا وضعنا العقلية الرأسمالية فى سياق التاريخ الإنسانى فسرعان ما نكتشف أنها منهج فى الحياة جديد وفريد وشاذ ، وبألفاظ ماكس فيبر «كان سيتم تجريمه فى الأزمنة القديمة والعصور الوسطى باعتباره أشد أشكال الجشع وضاعة ، وباعتباره موقفا يفتقر بالكامل إلى احترام الذات» (١٠) وعلى ذلك فإن اعتقاد الناس بأن أفضل طريقة لدراسة الأشياء والأحداث هى دراستها فى انعزالها بعيدا عن السياق الكلى للمجتمع أو التاريخ سيعمل على استدامة وترسيخ الوضع الراهن .

وفوق كل شئ تتحدى ما بعد الحداثة مفهوم الإيديولوجية باعتبارها وعيا زائفا، فاستقلال التمثيل يزيل أى منفذ لنا إلى أى معيار مطلق للحقيقة (أو الصدق) . كما يحيط تدمير الذات المستقلة بالشك وجود وعى مستقل ، وتمحو الهجمات على الكلية والغائية السياقات التى قد تفتقر إليها المظاهر المنفصلة لمجتمع اليوم . وقد رأينا أن ما بعد الحداثة تقوم بكل ذلك تدعيما لمصالح رأسمالية السوق . فهناك إذن معنى يتم فيه البرهنة على مشروعية الإيديولوجية كمقولة تفسيرية داخل فعل الهجوم عليها نفسه . ومن أكثر التصورات عن الإيديولوجية استهدافا للطعن ذلك التصور الذى يعتبرها نسقا من التفكير ينشر الزيف النسقى من أجل المصلحة الأنانية لقوى عاتية شديدة الإيذاء تسيطر على عصر تاريخى معين . ووفقا لهذا التعريف لاتكون ما بعد الحداثة إلا إيديولوجية الرأسمالية الاستهلاكية .

الفصل الأول

الأصول

«فى البدء خلق الله السموات والأرض . وكانت الأرض خربة وخالية ،

وعلى وجه القمر ظلمة ، وروح الله يرف على وجه المياه .»

(سفر التكوين . الإصحاح الأول ، الآيتان ١ ، ٢).

مصادر الوعى الزائف

ينبغى علينا فى البدء ملاحظة أن الشك الذى تنظر من خلاله ثقافة ما بعد الحداثة إلى مفهوم *الوعى الزائف* هو شك غير مسبوق . ففى الماضى قامت الحضارات عموما بتنمية معايير مصقولة لإثبات غلطات ضحاياها أو منافسيها . وقد صرح الإغريق بأن الأجانب «برابرة» بدائيين غير متحضرين تنقصهم موهبة التفكير العقلانى . كما صور المسيحيون الأوائل الوثنيين باعتبارهم آثمين يعبدون أصناما أرضية ، ويكرسون أنفسهم لأشياء هذا العالم ومتع الجسد . ويخرج عن نطاق هذا الكتاب تحليل هذه الخطابات القديمة بالتفصيل فالمهمة وثيقة الصلة بأغراض هذا الكتاب هى وصف نظريات الوعى الزائف التى تمثل خصائص العالم الحديث . ولكن القيام بذلك يحتاج أولا إلى ذكر طرائق الفهم الإغريقية والتوراتية الأساسية للعلاقة بين الروح والمادة .

إن الاعتقاد بأن العالم (أو خبرتنا بالعالم) قد خُلق (أوخُلقت) ابتداء من اتحاد بين المادة والروح قديم قدم الفكر الغربى نفسه . ويتألف تاريخ الفلسفة من محاولة ممتدة للتفكير من خلال العلاقة بين هذين العنصرين . ويعنى ذلك إدخال حد ثالث هو – التمثيل-يتوسط بين قطبى القسمة الثنائية . وقد رأينا فى التقديم كيف أن عصر ما بعد الحداثة يتسم بالاستقلال الذاتى للتمثيل . فالأفكار ما بعد الحداثية التى ناقشناها فى التقديم انبثقت كما تدل تسميتها كرد فعل على الافتراضات المميزة للعصر «الحديث» وهذا العصر الحديث بدأ مع القرن السادس عشر وامتد حتى منتصف القرن العشرين . إنها مرحلة الرأسمالية المرتكزة على الإنتاج فى تعارضها مع الاقتصاد بعد الحداثى المتجه نحو التبادل . وفى تضاد حاد مع ما بعد الحداثة استغرقت فلسفة فترة الحداثة استغراقا عميقا فى التعرف على الوعى الزائف وفى دحضه . وأثناء الفترة

« الحداثية المبكرة » من القرنين السادس عشر والسابع عشر استهلت أوربا الغربية سيرورة طفرتها الطويلة من مجتمع زراعى إقطاعى إلى مجتمع منظم حول اقتصاد رأسمالى مرتكز على النقود . وبدأ الناس يفكرون فى أنفسهم وفى العالم حولهم بطرق جديدة ، طرق مميزة للعالم الجديد . ومعنى ذلك أنه كان عليهم أن يشتبكوا فى صراع ضد الافتراضات العتيقة الراسخة التى يزيحونها عن حصونها . وقد نمت الفكرة الحديثة للإيديولوجية أولا كسلاح فى تلك المعركة ، كما أمدت إعادة اكتشاف الفلسفة اليونانية القديمة مقترنة بترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات الوطنية مفكرى عصر النهضة بالذخيرة ضد الأفكار الحصينة للكنيسة والدولة .

وتزعم كل النظريات الحديثة عن الوعى الزائف أنه ناشئ عن خلل فى التوازن فى العلاقة ثلاثية الأطراف بين الذات (وهى مجال الأفكار) و الموضوع (عالم الأشياء المادية الواقعية الجوهرية) ووسائط التمثيل التى تتوسط بين هذين القطبين ، وتشكل هذه العناصر الثلاثة كلا . وحينما يقصد «خطاب» (أو مجموعة أفكار) أن يصنف آخر بأنه زائف فإنه يعلن دائما أن خصمه أساء فهم العلاقات بين الأجزاء الثلاثة لهذا الكل. ويمكن تتبع هذا التكتيك إلى البدايات الأولى للفلسفة الغربية ففى «جمهورية» أفلاطون يؤكد أن المُثل أو الأفكار أكثر أصالة وحقيقة من العالم المادى . وإذا اعتبرنا العالم الموضوعى هو الواقع الحقيقى ارتكبنا خطأ هو فى نفس الوقت خطيئة أخلاقية. ويشبه أفلاطون الطريقة التى تدرك بها الكائنات البشرية العالم المادى «برؤية سجناء أوثقوا بالأغلال من أعناقهم فى كهف منذ الطفولة ووراءهم نار مشتعلة وأمامهم جدار بينهم وبين النار . ثم يصف أفلاطون بشرا يواصلون معا حمل ما يعلو الجدار من منتجات اصطناعية وتماثيل بشر وصور حيوانات من خشب أو حجر مشكلة بكل الطرق .. وبعض حاملى تلك المنتجات الاصطناعية يتكلمون على حين يبقى بعضهم الآخر صامتا»(١) .

ولن يكون السجناء قادرين إلا على رؤية الظلال الملقاه على الجدار بواسطة تلك المنتجات الاصطناعية ، وسيأخذون بطبيعة الحال هذه الظلال على أنها أشياء حقيقية، وسيفترضون أن أصوات البشر منبعثة من الظلال . وأى سجين تمكن من الهرب إلى ضوء الشمس ثم عاد لينبئ زملاءه عما رآه فى العالم الواقعى سيُعامل كمجنون شرير من قاطنى الكهف . ويقصد أفلاطون أن يشير إلى أن العالم المرئى يتألف من مجرد ظلال للأشكال المثالية التى لاسبيل للإدراك الإنسانى المعتاد إلى بلوغها . وليس هذا الإدارك حافلا بالقصور فحسب كما يومئ أفلاطون بل إن من طبيعة هذا القصور أن يجئ متنكرا أيضا بحيث يبدو من البديهى الواضح بذاته للكائنات البشرية أن العالم المرئى هو وحده العالم الحقيقى . وينبغى ملاحظة أن الظلال تلقيها كائنات بشرية : تماثيل منحوته تحملها كائنات بشرية . فالخداع المعتمد عليهاضالع فى بناء هذا الطراز من الوهم ، وسيعاود هذا الموضوع الوقوع المتكرر فى تاريخ الإيديولوجية .

وبعد أفلاطون سلّم الفكر الإغريقى عموما بسمو المثالى على المادى . ويعنى ذلك أن التضاد الثنائى الحاسم بين الأفكار قد صار تراتبا يمتاز فيه القطب الأول على الثانى . ونستطيع أن نرى بعض مستتبعات ذلك فى كتاب « السياسة» لأرسطو . ففيه تبرير لكل أشكال السلطة بواسطة التماثل مع تراتب العقل / الجسم .

«لذلك ففى الكائن الحى يستطيع الإنسان أن يتبين أول الأمر نوع الحكم المميز للسيد والحكم السياسى كليهما لأن النفس تحكم الجسم على نحو له سمات حكم السيد ، على حين يحكم الذهن الشهوة حكما سياسيا ملكيا ، ويجعل ذلك جليا أن من مقتضيات الطبيعة ومن المفيد للجسم أن تحكم النفس الجسم وأن يحكم الذهن وجزء {النفس} المحتوى على العقل ، ذلك الجزء الشهوانى من النفس بينما يكون من المؤذى لهما إذا كانت العلاقة متساوية أو معكوسة ». (٢)

وقد انطلق أرسطو من الافتراض المسبق بأن الأفكار الذاتية للعقل هى بالطبيعة أشرف من الجسم المادى الموضوعى إلى استنباط السيطرة الضرورية للسادة على العبيد ، ولليونان على البرابرة وللرجال على النساء . فالانحياز فى علاقة المثالى بالمادى يضفى مصداقية على الزعم بأن بعض الكائنات االبشرية ليست مهيأة إلا لكى يحكمها الآخرون وكذلك على التأكيد بأن بعض أشكال الوعى هى زائفة على نحو نسقى .

ويمضى أرسطو إلى التعرف على أغلاط لاحقة فى الفكر وهو يردها إلى تشويهات للعلاقة بين الأفكار والأشياء والتمثيلات . وهو يرى على سبيل المثال أن كل قطعة من المِلكية يمكن النظر إليها وفقا لطريقتين :

«لكل ملْكية استعمال مزدوج . وكلا هذين الاستعمالين ينتميان إليها بوصفها ملْكية ولكن ليس بنفس الطريقة ، فأحدهما موافق للشئ والآخر غير موافق . وفى حالة لبَاس القدم على سبيل المثال يستطيع الإنسان أن يرتديه أو يستطيع مبادلته» (1257 al, 7-10)

فإذا كان استعمال الحذاء هو ببساطة أن يُرْتدى أمكن اعتباره شيئا ماديا . وإذا كان الحذاء من جهة أخرى ستجرى مبادلته مقابل شئ آخر أو سيباع فإن شكلا مثاليا يجب أن يُطعِّم به الشئ المادى . ولايكون الحذاء بذلك مجرد حذاء بل يجب تصوره باعتباره معادلا للشئ الذى يجرى تبادله معه . أى يجب أن نفرض فكرة على الشئ ،فكرة لاتنتسب بالطبيعة إلى صفاته المادية . ولكى يكون ذلك ممكنا على أى نطاق واسع يتعين وجود قاسم مشترك . ونحتاج هنا إلى دائرة تمثيل تستطيع التوسط بين الحذاء فى ذاته وفكرتنا عن الحذاء . وهذا الوسيط عند أرسطو هو النقود . وينظر أرسطو برقة إلى النقود بمقدار ما تظل فى مكانها الصحيح كوسيط بين المثالى (الفكرى) المادى . ولكن حينما تصبح غاية فى ذاتها ، أى حينما لاتستغل إلا لتوليد مزيد من النقود فإنه يعتبر أن هناك خطأ منطقيا وأخلاقيا قد ارتكب :

«يُلقى باللوم العادل على الحنكة فى المبادلة لأنها لاتجرى على سنن الطبيعة بل تستتبع الأخذ من الآخرين وتنْصبّ أكبر كراهية سليمة التفكير على الربا لأن ممتلكات المرابى مستمدة من النقود نفسها وليس مما يجب أن تُقدَّم النقود من أجله . فهى قد جاءت إلى الوجود من أجل المبادلة ولكن الفائدة تخلق بالفعل المزيد من النقود ... وبين كل أنواع الأعمال يكون الربا أشدها مناقضة للطبيعة» (1258 b1,41-8)

ومرة ثانية ينشأ هذا الخطل عن خلل التوازن فى العلاقات بين الأفكار والمادة والتمثيل . فحينما يصير وسيط التمثيل مستقلا وحينما يتعالى فوق العناصر التى يُفترض أنه يتوسط بينهما تكون النتيجة وجهة نظر إلى العالم غير طبيعية ومنحرفة .

وينسب التقليد العبرانى الذى يشكل مع الفكر الهيلينى العامل الرئيسى المؤثر فى الفلسفة الغربية الوعى الزائف إلى إساءة بناء العلاقات بين عناصر الكل . ففى العهد القديم يتميز الاسرائيليون عن الأغيار بتحريم التمثيل المادى لربهم . لأن هذه التمثيلات نتيجة للجاذبية التى تمتلكها الأشياء المحسوسة بالنسبة إلى البشرية الساقطة ستصير حتما أصناما ، وبذلك سينسى الناس أنها مجرد تمثيلات ويقومون بتأليهها وتوقيرها كما لو كانت تجسيدات للإلهى . وقد أوضح يهوه ذلك حينما جعل التخلى عن الصور فى الوصيتين الأوليين شرطا مسبقا للتوحيد :

«خروج ٢٠ : ٣ لايكن لك إلهة أخرى أمامى ٤- لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما فى السماء من فوق وما فى الارض من تحت وما فى الماء من تحت الأرض ٥- لاتسجد لهن ولاتعبدهن . لأنى أنا الرب إلهك إله غيور أفتقد ذنوب الآباء فى الابناء فى الجيل الثالث والرابع من مبغضىّ .»

ضراوة هذه الوصية المعادية للتماثيل ضرورية لأنه نتيجة لفهمنا الخاطئ للعلاقة بين العلامات والأشياء سنخلط حتما بين صورة لله والله نفسه . وهكذا لاتكون تمثيلات المعبود منسجمة مع التوحيد اليهودى الذى يؤكد أن مصدر كل معنى هو كلمة مطلقة (لوجوس مطلق) غير جسدية بالضرورة . كذلك فمن الخطأ جوهريا عبادة صورة . ولكن تلك العبادة غير أخلاقية أيضا لسببين . أولهما أن الصورة شئ مادى وهى بذلك أدنى قدرا من البعد المثالى للإلهى ، وثانيهما أن الصورة نتاج للعمل البشرى فقد «نُحتت» أو صُنعت . ولذلك فعبادتنا لصورة هى فى الحقيقة عبادة لعملنا نحن فى تجليه المتشئ . وهذا الجانب من الوثنية قد لقى تأكيد خاصا أثناء الأسر البابلى . ويحوى سفر «إشعياء» أو صافا مطولة للأنواع المختلفة من العمل التي تصب فى صناعة الأيقونات البابلية ، ويجئ الاستشهاد بأنها نتاج للعمل البشرى كأوضح دليل ممكن على سخف عبادة الصور :

إشعياء ٤٤ : (١٢)

طبع الحديد قدوما وعمل فى الفحم بالمطارق يصوره فيصنعه بذراع قوته . يجوع أيضا فليس له قوة لم يشرب ماء وقد تعب [١٣] نجّرخشبا . مد الخيط بالمخرز يعلمه يصنعه بالأزاميل وبالدوارة يرسمه . فيصنعه كشبه رجل كجمال إنسان ليسكن فى البيت .[١٤] قطع لنفسه أرزا وأخذ سنديانا وبلوطا واختار لنفسه أشجار الوعر ...[١٥] ثم يصنع إلها فيسجد . قد صنعه صنما وخر له»

إشعياء ٤٦ : ٥ «بمن تشبهوننى وتسووننى وتمثلوننى ولنتشابه . [٦] الذين يفرغون الذهب من الكيس والفضة بالميزان يزنون يستأجرون صائغا ليصنعها إلها يخرون له ويسجدون .[٧] يرفعونه على الكتف يحملونه ويضعونه فى مكان ليقف . من موضعه لايبرح . يزعق أحد إليه فلايجيب . من شدته لايخلصه»

وما يُنتقد هنا هو محاولة إقامة تعادل بين المثالى والمادى من خلال استعمال التمثيل، فتلك المحاولة لاتنتجح إلا فى إضفاء الصنمية على نواتج العمل البشرى مسبغة عليها قوة خرافية ونفوذا غير مشروع على الحياة البشرية . وفى العهد الجديد يلتحم التحريم العبرانى للأوثان بالمثالية الإغريقية مما ينجم عنه افتقاد الثقة فى كل إدراك دنيوى .، فلن يصوّبه إلا وحى سماوى يجئ بعد الوفاة . ويكتب بولس إلى أهل كورنثوس : رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ١٣:١٢ . «فإننا ننظر الآن فى مرآة فى لغز لكن حينئذ وجها لوجه . الآن أعرف بعض المعرفة لكن حينئذ سأعرف كما عُرفت»

إن التقليد الأفلاطونى المسيحى يفترض أن من المستحيل للكائنات البشرية أن ترى الأشياء فى طبيعتها الحقة . وهو يقيم تراتبا "مثاليا" تكون فيه المعرفة الدنيوية المادية قاصرة بالضرورة .

ولكن الفكر الإغريقى يقدم أيضا وجهة نظر أكثر تفاؤلا لإمكان التغلب على الوعى الزائف . فأرسطو يناقش فى كتاب الأخلاق الكبرى العلاقة بين «الطبيعة» و «العادة» . يرتكز التمييز على الفرق بين الخصائص الفطرية والمكتسبة ويشير أرسطو إلى أن لأولى هى الأكثر دواما :

«فلا شئ بحكم الطبيعة يصير مغايرا بواسطة العادة . وعلى سبيل المثال يسقط الحجر والأشياء الثقيلة عموما إلى أسفل . فإذا كرر أى إنسان إلقاءها إلى أعلى وحاول أن يعودها على الاتجاه إلى أعلى فإنها مع ذلك لن تتجه أبدا إلى أعلى بل ستتجه دائما إلى أسفل» [٣]

ومن الواضح أن محاولة تغيير طبيعة الأشياء الطبيعية هى مهمة تتصف بالعقم السيزيفى . غير أن القسمة الثنائية بين طبيعة وعادة يصير فى دائرة الطبيعة البشرية

أقل اتصافا بالإطلاق . فالكائنات البشرية تسلك عادة بطرق ، إن كانت قد تظل دائمة فمن الواضح أنها ليست «طبيعية » بنفس معنى قانون الجاذبية . وفى المقالة الثانية من كتاب «الأخلاق» يعيد أرسطو التصريح بأولوية الطبيعة على العادة ولكن بتأكيد مختلف الموضع هذه المرة :

«لأن ما يجئ بحكم الطبيعة أعسر على العلاج مما يجئ بحكم العادة (فسبب اعتبار العادة بهذه القدر من القوة هو أنها تحول الأشياء إلى طبيعة) . (120 3b, 31) »

ويبدو أن علينا أن نميز بين نوعين من الطبيعة . فمن ناحية يشير اللفظ إلى صفات جوهرية لايعتريها التبدل مثل الثقل فى الحجر . ومن ناحية أخرى هناك الأنماط المعتادة للسلوك التى تبلغ من عاديتها درجة أن تبدو طبيعية . وهذه «الطبيعة الثانية» مختلفة عن الأولى فى أنها من الممكن تغييرها والتأثير فيها . ولذلك فهى تمتلك إمكانا قويا للتوجيه الاجتماعى . وفى الحقيقة يقدم أرسطو فى «الأخلاق النيقوماخية» غرس هذه « الطبيعة الثانية »باعتباره عنصرا أساسيا من فن الحكم .

« ويؤكد ذلك ما يحدث فى الدول ، لأن المشرعين يجعلون المواطنين صالحين بواسطة تشكيل عادات داخلهم ، وتلك هى أمنية كل مشرع . أما الذين لايقومون بذلك فلا يصيبون الهدف ، ففى ذلك يختلف الدستور الجيد عن الدستور الردئ » (٤)

وقد يصدم هذا الإجراء من جانب الزعماء السياسيين القراء المعاصرين بوصفه مخادعا بل شريرا . وتشهد هذه الصدمة على افتراضاتنا الحالية أن التطور الاجتماعى والتكيف هما بعموم القول أشياء حسنة وأنه ينبغى على الناس أن يقيِّموا الأوضاع ويحددوا المسارات بواسطة التحليل العقلانى . وأن من الغباء مواصلة الفعل بطريقة معينة لمجرد أنهم مارسوا الفعل بهذه الكيفية فى الماضى . ولكن أرسطو على العكس من ذلك يعتبر العادة والعرف أساسين للأخلاق والمدنية كما يعتبر أى مشرع يغفل غرس هذه الصفات فى رعاياه مقصرا فى واجباته . وعلى الرغم من ذلك نستطيع أن نعثر فى المفهوم الأرسطى عن «طبيعة ثانية» أساسا لنظرية فى الوعى الزائف تتيح إمكانا للتغلب على مثل هذا التفكير الخاطئ مادام نتاجا للاختراع البشرى .

فجر الحداثة

حينما شعر المفكرون المحدثون بالحاجة إلى انتقاد أفكار معينة باعتبارها خاطئة رجعوا إلى تلك المصادر القديمة التى أصبحت تعاليمها أشياء مألوفة تضرب بها الأمثال . وعلى سبيل المثال فإن فكرة الوثنية – عبادة الصور – استخدمت مرارا لوصف وعى زائف معمم ، فُهمت تجلياته العلمانية باعتبارها مماثلة فى النوع لتطبيقاته الدينية . وهكذا نجد شاعر القرن السابع عشر جورج هربرت **George Herbert** ينتقد بقسوة عبادة الأصنام الوثنية باعتبارها خلطا بين الوسائل والغايات ولكنه يلاحظ أن مجتمعه فى عصره يسلك خاضعا لوهم خادع مماثل :

ما أبشع الإنسان محروما من النعمة الإلهية
عابدا الثوم بوجه خاشع
سائلا قوته من شئ يستطيع أكله
معانيا السغب طالما يعبد اللحم
ولن يصدق أحد ذلك الآن على الرغم من أن المال
قد يكون داخلنا هو عين البلاهة
وقد نُقل غرسها إلى تربتنا . (٥)

وبذلك يجد هربرت القول التوراتي الجليل بأن اشتهاء ما يملكه الغير هو وثنية مؤكدا بواسطة ممارسات معاصريه . وبنفس الطريقة يبرر فولك جريفيل **Fulke Griville** فى رسالة عن المَلَكية (١٦١٠) السلطة السياسية بألفاظ أرسطية صريحة . وتبدأ هذه القصيدة الطويلة بتأمل حول العلاقة المنسجمة بين الحكام والرعايا التى من المفترض أنها تميز «العصر الذهبى» الأسطورى . ويزعم جريفيل أن الاحترام والتفاهم المتبادلين لم يكونا ممكنين إلا«قبل أن يحرف» فن السلطة الحقيقية (**1.23**)-ويلى ذلك عرضا تفصيليا لهذا «الحرف» ، الذى رآه يصحب «انحدار» المَلَكية إلى الطغيان . ونتيجة هذا الحرف النهائية هى حرمان الرعايا من أى إرادة إما فى تقرير كيف يُحكمون أو فى اختيار المعتقدات التى يعتنقونها . يصبح الشعب بكلمات جريفيل . مجرد صفحات بيضاء تكتب فيها السلطة رغبتها» (**1. 326**) .إن السلطة وهى قوة مشخصة فى كل أطواء القصيدة تكتسب القدرة على تشكيل وصياغة الرعايا وفقا لحاجاتها . ويعبر جريفيل عن هذه العلاقة بواسطة تشبيه : «كما أن أفكار الرأس تحكم القلب /كذلك تطبع السلطة إرادتها فى كل جزء» (**8- 377 .11**) . ويمكن العثور على التجلى الشديد التأثير للسلطة فى السيطرة المتعجرفة للعقل على الجسم ، كما يمكن تتبع التراتب مرة ثانية إلى اختلاف التوازن بين الدائرتين الذاتية والموضوعية.

بيد أن الناس فى عصر الحداثة المبكر كانوا يحاولون التكيف مع التغيرات العاصفة فى تنظيم الحياة الاجتماعية . وقد بدا لهم أن تناقلا بسيطا للتصورات الإغريقية والتوراتية لم يعد قادرا علي تفسير تجارب الحداثة غير المسبوقة تفسيرا محكما . ومن طرائق التمييز بين أساليب التفكير الحديثة فى الوعى الزائف والأساليب الأقدم رسم خريطة لمواقف الناس المتغيرة إزاء السوابق أو «العرف» (٧) . وحول بداية القرن السادس عشر بدأت فكرة جديدة فى التشكيل وهى أن التشبث الأعمى بالعرف بعيد عن أن يكون ضمانا للفعل الأخلاقى كما كان يقول أرسطو ، بل هو يمثل تبجيلا لامبرر له ومبنيا على الخرافة لأشكال عتيقة من السلوك الاجتماعى . وقد بزغت هذه الفكرة

متعثرة فى البداية نتيجة للحاجة إلى تفسير التجديدات المحلية المتعلقة بشؤون المجتمع المدنى أو بالشؤون الدينية وإلى إعطائها الشرعية . لقد أحدثت الفوضى التى فرضها على إيطاليا عام ١٤٩٤ غزو شارل الثامن ملك فرنسا - على سبيل المثال تغيرات سياسية مباغتة وعاصفة إلى أقصى مدى استدعت نظريات جديدة فى السلطة الدنيوية. وفى أعقاب هروب حاكم فلورنسه الوراثى بييرو دى مديتشى-Piero de Medici كانت شئون المدينة الدولة تدار لفترة قصيرة بواسطة راهب متطهر (بيوريتانى) شديد التعصب يسمى جيرولامو سافونارولاGirolamo Savonarola * وقد برر سافونارولا استيلاءه على السلطة وفقا للتقليد الاسكولائى المدرسى على أسس أرسطية:

«العادة هى طبيعة ثانية ، وكما أن طبيعة الحجر أن يسقط ولايستطيع تغيير ذلك ولايستطيع أن يُرفع إلا باستعمال القوة فإن العادة أيضا تصير طبيعة ، ومن الصعب جدا إن لم يكن من المستحيل تغيير البشر وخاصة تغيير شعوب بأسرها، حتى إذا كانت عاداتهم سيئة لأن عاداتهم تنبع من شخصيتهم .

والآن وقد أقام شعب فلورنسا شكلا مدنيا للحكم منذ زمن بعيد ، فقد جعل من هذا الشكل عادة ، وهو شكل إلى جانب ملاءمته لطبيعة الناس على نحو أفضل من أى شكل آخر قد صار مألوفا راسخا فى أذهانهم وسيكون من الصعب إن لم يكن من المستحيل فصلهم عن هذا الشكل للحكم . (٨)»

وفى واقع الأمر كان سافونارولا وجمهوره يدركان جيدا أن فلورنسا لم تمتلك شكلا «مدنيا للحكم» - أى لم تكن جمهورية طوال ستين عاما . ولكن لأن المعجم الوحيد المتاح لإضفاء الشرعية على السلطة كان يتضمن احتكاما إلى العرف فقد كان سافونارولا مدفوعا إلى وضع متناقض يتضمن استدعاء التقليد لتبرير التجديد الثورى.

وفى الممارسة تميزت سنوات حكم سافونارولا الأربع بمحاولات غريبة ومفرطة لتدمير ومحو كل تبد « للطبيعة الثانية » الشائنة . وكان غضب الراهب منصبا خاصة على ممارسة تجميل الوجه بالمساحيق أو طلاء الوجه . وكانت أدوات التجميل يتكرر إحراقها إلى رماد مع المصنوعات الدنيوية الآثمة الأخرى علنا فى محارق «أدوات الخيلاء» .

*سافونارولا راهب دومينيكى (١٤٥٢- ١٤٩٨) . أنشأ بعد الغزو الفرنسى دستورا جديدا يجمع بين الثيوقراطية والديموقراطية من ١٤٩٤ إلى ١٤٩٧. وقد أعلن الاسكندر السادس حرمانه وتخلى عنه الشعب وأحرق حيا . (المترجم) ،

وكان الاعتراض الرئيسى على الشعر المستعار والمساحيق وطلاء الوجه أنها تجعل من الممكن ابتداع هوية جديدة وبدت بذلك كأنها انتحال للحق الإلهى فى الخلق . وقد فُهمت هذه الطبيعة «الثانية» باعتبارها وثنية ،لأنها تحل عمل الكائنات البشرية محل أعمال الله . وفى نقد سافونا رولا العنيف الموجه ضد أدوات التجميل كان قادرا على صياغة تفسير«للطبيعة الثانية» باعتبارها تشويها وافسادا «للطبيعة الأولى» المعطاة من الله . وقد يفسر ذلك الأسبقية التى يوليها على ما يبدو اليوم لقضية هامشية : فهى تهئ فرصة لخطوات نظرية متقدمة لم تكن متاحة فى خطاب سياسى سافر .

وبتلك المحاولة لإصلاح سلوك راسخ جرت به العادة منذ زمن طويل مع غياب تبرير نظرى للتجديد السياسى عجّل سافونارولا بضياع شعبيته ، فأطيح به وأعدم فى ١٤٩٨. وقد استخلص رجل فلورنسى أصغر سنا هو نيقولا ماكيا فلى Niccolo Machiavelli من ذلك نتيجة مؤداها أن الحاكم المجِّدد يجب أن ينشر بين رعاياه وهما نسقيا لكى يحتفظ بالسلطة . وقد أعلن ماكيافيلى فى «الأمير» أن سافونا رولا كان «نبيا أعزل» : .لقى الدمار فى أنظمته الجديدة حين بدأت الكثرة فى عدم الإيمان به ، ولم يمتلك الوسائل لتثبيت أقدام الذين آمنوا ولحث غير المؤمنين على الإيمان (٩)

ويعالج كتاب «الأمير» مسألة كيف يستطيع حاكم مصلح أن يكتسب لحكمه الشرعية. ويزعم ماكيافلى أن المسألة لاتظهر فى حالة الأمراء الوراثيين أو فيما يتعلق بحاكم لايسعى إلى إدخال تغير اجتماعى أو ثقافى . وفى هذه الظروف يبدو اللجوء إلى العرف كافيا لإحباط العصيان . فلجعل لشعب مطيعا :

«يكفى تفادى انتهاك ترتيبات أسلافهم ... ومن المعقول أن ... [الأمير] سيحظى بحب رعاياه ، وأن ذكريات وأسباب التجديدات ستضيع فى قدَم استمرار سلطانه ... ففى الحفاظ على الوضع القديم وانتفاء وجود اختلافات فى الأعراف سيحيا الناس فى هدوء (9 - 238)» فالمسألة التى يثيرها التاريخ القريب لفلورنسا هى كيف يمكن لحكومة ترغب فى إلغاء أعراف قديمة وإدخال الجديد أن تبرر نفسها فى عيون رعاياها . ومن الواضح أن هذه الحكومة لاتستطيع بأمانة أن تستشهد بالعرف المقر . ولكن ماكيافلى لم تكن له وسيلة للنفاذ إلى أى معجم آخر يسبغ الشرعية على السلطة . ويصل إلى أن الحل الوحيد الممكن لحكومة تريد التجديد هو خداع الشعب ، كما يصور الأمر فى المقالات . **Discourses** * : .

---

*هو كتاب مقالات على المقالات العشرة الأولى فى تاريخ تيتوس ليفيوس (١٥١٣-١٥٢١) وهو مؤرخ لاتينى (٥٩ق.م ١٧م) مؤلف تاريخ روما فى ١٤٢ مقالا لم يبق منها إلا ٣٥ مقالا(المترجم)

إن من يرغب فى أو يريد إصلاح دولة مدنية ويتمنى أن يلقى ذلك قبولا وأن يكون قادرا على الاستمرار محققا رضاء الجميع ، من الضرورى له على أقل تقدير أن يحتفظ بظل الأشكال القديمة ، فلايظهر للناس أن المؤسسات قد تغيرت حتى لو كانت المؤسسات الجديدة فى الحقيقية ينبغى أن تكون مختلفة تماما عن القديمة لأن الكتلة العامة من الناس ترضيها المظاهر كما لو كانت موجودة بالفعل ، وتحركها الأشياء التى تبدو موجودة أكثر من الأشياء الموجودة بالفعل . (330)

ويبدو أن مجرد التمثيلات إذا نشرت بمهارة تستطيع أن تنجح فى الظهور كأنها الواقع الحقيقى . وقد وصف ماكيافلى بذلك شكلين متميزين من الوعى الزائف . فهناك فى المحل الأول ميل الناس إلى أن يجعلوا من أنماط سلوكهم فى الماضى أو من أعرافهم معبودا . ويرى ماكيافلى دافعا بشريا طبيعيا إلى مواصلة القيام بالأشياء كما جرى فى الظاهر القيام بها دائما . ويتضمن ذلك اعتبار الطبيعة الثانية طبيعة أولى ، كما لو كانت الأفعال التى مارسها الناس فى الماضى تكسب قوة حية فى الوقت الحاضر وتعمل على إحباط التقدم ووضع قناع التنكر على المصالح الحقيقية للمجتمع بحيث تجعل الناس - كما سيصور ماكيافلى الأمر لاحقا - «يرغبون دمارهم» (٣٦٣) ولكن خداع الذات من جانب الناس يستوجب خداعا ثانيا يستثيره حاكمهم عمدا ، فالحاكم يجب عليه أن يمثل على نحو زائف أى تجديدات كما لو كانت استمرارا لممارسة راسخة . وهكذا يبدو أن الإيديولوجية (إذا استخدمنا لفظا سابقا للزمان) يمكن أن تنشأ تلقائيا عن الحياة الاجتماعية اليومية ، كما يمكن غرسها خلال تلاعب واع «بالمظاهر» من جانب السلطات الحاكمة . وكان عزو عنصر مخادع إلى السلطة المدنية صادما بشدة لحساسيات عصر النهضة حتي أصبح اسم ماكيافلى بسرعة لفظا متداولا يعبر عن الخداع والتآمر عموما . ففى مسرحية «يهودى مالطة» (١٥٩٠) لمارلو **Marlowe** تستخدم الكلمة الاستهلالية لقب مفكرنا الفلورنسى اسما ينبئ النظارة بكل مايحتاجون معرفته عن الشخصية الرئيسية الشريرة باراباس **Barabas** : سوف تجده دائما فى كل مشاريعه صورة تامة لماكيافلى / وهذه هى طبيعة شخصيته (11.7-9)

وعلى الرغم من سمعة ماكيافلى البغيضة طوال القرن الذى أعقب وفاته فقد وصفت مؤلفاته وسهلت تغيرا جذريا فى الفكر السياسى . وتبلغ أفكار ترى أن تشبث الناس بالعرف يستطيع أن يشكل كابحا يعوق الحكم الصالح ، وأن من الممكن أن يكون مرغوبا فيه لدى الحكومة أن تخدع شعبها درجة تحول فى التصور التقليدى للسلطة المدنية . ومن الأسباب الصحيحة لتحديد زمن القطيعة التاريخية الحاسمة بين العالمين «الوسيط» و«الحديث» بأوائل القرن السادس عشر حقيقة أن التطور المماثل فى الفكر الدينى حدث متواقتا مع اختراق ماكيافلى المعرفى فى المجال العلمانى . لقد كتب الأمير

فى عـام ١٥١٢ وفى عـام ١٥١٧ (كـمـا يذهب العـرف) علق مـارتن لوثر **Martin Luther** أطروحـاته الخمس والتسعين على باب الكنيسـة فى فـتنبرج **Wittenberg** لقد جـاء الإلهـام العـقلى الذى استـهل حـركـة الإصـلاح الدينى حـينمـا تعـرف لوثر على الصلة السببية بين المشكلتين الكبيرتين اللتين أقلقتاه وهما عجزه عن تحرير نفسه من الخطيئة من خلال أى قدر من الانضباط الرهبانى ووجود يوهـان تيتسل **Johan Tetzel** بائع صكوك الغفران فى فيتنبرج .

وقد ميز لوثر كراهب أوغسطينى * نفسه بحماسه الذى لايعرف إشباعا للكفّارة (للعقوبة التى ينزلها المرء بنفسه تعبيرا عن توبته) .

وكان كاهن الاعتراف الغاضب يصرفه مرارا آمرا إياه بألا يعود إلا إذا اقترف إثما حقيقيا يستدعى التفكير . ومع ذلك وجد لوثر أنه عاجز عن أن يقنع نفسه بمغفرة الرب أو عن الاطمئنان إلى خلاص روحه من خلال أداء أعمال التوبة .

وكانت فكرة أن غفران الخطيئة يتحقق بواسطة القيام بأعمال تأمر بها الكنيسة فكرة محورية بالنسبة إلى المعتقد الكاثوليكى كما كان التكفير سرا مقدسا وبذلك كان من سلطة البابا أن يفرض صوما وحجا ونفيا وما أشبه للتوبة وتمكين الخطاة من التكفير عن ذنوبهم . كما يستطيع البابا الذى يفرض تلك العقوبات أن يعفى منها الخطاة. وغالبا ما كان الإعفاء يجرى بحساب معادل نقدى للتكفير المفروض ، وباستبدال أعمال التكفير بهذه الغرامة . وكان هذا الصفح يعرف باسم «صك الغفران». كما كانت تلك الممارسة تعد مقبولة على نطاق واسع مادام من الواضح أن النقود تشترى غفران العقوبة الزمنية وحدها وأن شراء الصك معناه الإسهام فى صفقة قانونية بحته مع الجانب الدنيوى من السلطة البابوية . ولكن القوة الطلسمية المتصلة بالصكوك زادت طوال القرنين السابقين للوثر إلى درجة أن صار من المعتقد أنها قادرة على أن تشترى لمالكها تقليلا من الوقت الذى عليه أن يقضيه فى المطهر . وعلى الرغم من أن البابوية تنصلت من مثل هذه الآراء فإن الباعة المتجولين للصكوك عديمى الضمير وجدوا من المربح تشجيعها . وتلخص السجعة التى شكا منها لوثر فى أطروحاته الخمس والتسعين – وهى «حينما تسمع رنين النقود فإن الروح من المطهر تعود» تلخيصا دقيقا للتصور الخاطئ الشائع الذى نماه المتاجرون بالصكوك .

لقد كان صك الغفران إذن شهادة تشير إلى مقدار معين من العمل البشرى . ويمثل نظام الصكوك أعمال التكفير هذه فى شكل عملة . ولكن الباعة من أمثال «تيتسل» نسبوا إلى هذه الشهادات القدرة على تحسين وضع الروح فى الحياة الآخرة.

---

*نسبة إلى رهبنة أو أخوية القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) وخاصة أخوية الرهبان المستجدين (الذين يعيشون على الصدقات) .

ومن الممكن تصوير الأمر على أن صكوك الغفران مثلت عملا أسبغ عليه الطابع الفتيشي (الصنمي) * . أي أنها كانت تمثيلات لأفعال بشرية نُسبت إليها قوة سحرية فائقة للطبيعة في المخيلة الشعبية . وكان دورها ماليا من حيث الجوهر . وكما أن النقود تقيم وسيطا للتمثيل يمكننا من تصور تكافؤ بين العمل البشري والأشياء المتنوعة فإن صكوك الغفران تقدم قاسما مشتركا يجعل من الممكن تخيل تكافؤ بين أعمال التوبة والنعمة الإلهية . وكان من المفترض أن الكنيسة تتحكم في خزانة رأسمالها من فائض الأعمال الخيِّرة للقديسين وتستطيع أن تأخذ منها مقادير معينة مقابل نقود مشتري الصكوك .

وقد احتج لوثر في أول الأمر - كما هو مفترض على «إساءة استخدام» لهذا النظام ارتكبها «تيتسل» في حق شعب فيتنبرج . وفي إثر استجابة البابوية لاحتجاجه بمعاقبته كان مدفوعا إلى التكفير في التفرعات الأوسع لمبادلة «الأعمال» طلبا للرحمة . وقد أقنعته تجربته الشخصية بعدم كفاءة التكفير في تحريره من الخطيئة بأن ليس من المستطاع على نحو مشروع استخلاص مثل هذا التكافؤ . ونتيجة لذلك استنتج لوثر أن نظام الكنيسة الكاثوليكية في التكفير برمته ليس أكثر من خداع نسقي تجديفي للثقة .

وفي «الأسر البابلي للكنيسة» (١٥٢١) قدم لوثر نقدا مفصلا لفكرة أن النعمة والعفو يمكن اكتسابهما بواسطة الأفعال البشرية ، وهي فكرة دعاها استجلاب «الصلاح بالأعمال» . وفي رأيه أن هذا النمط «الجسداني» من التكفير قد لوث في واقع الأمر كل جوانب المذهب الكاثوليكي ففي القداس على سبيل المثال يُعتقد أن الأفعال الطقسية للكاهن تحدث تحولا من جوهر إلى جوهر. **transubtantiation** أي مبادلة الخبز والنبيذ بجسد ودم المسيح . وفي وجهة نظر لوثر تسيء هذه التعاليم تفسير العلاقة بين المادي والروحي على نحو ضار فهي تشير إلى أن الكاهن يستطيع تحويل تمثيل لله إلى واقع جسدي . ووفقا للوثر ينطبق القداس الكاثوليكي على تعريف العهد القديم للوثنية فهو يقيم تعادلا وهميا بين الأفكار والمادة من خلال وسيط التمثيل ، ويفعل ذلك بواسطة إضفاء طابع صنمي على النشاط البشري . وهذا الإيمان بالكفاءة السحرية لأفعال الكاهن ضروري - وفقا للوثر - من أجل تمكين الكاهن من بيع عمله والقيام بالقداس مقابل النقود . ويقول لوثر في «تعقيب على أهل غلاطية» **Commentary on Galatians**** لقد استبعد البابا الاستعمال الصحيح للقداس وحوله ببساطة إلى سلعة يجب أن يشتريها المرء لصالح شخص آخر وفيه وقف كاهن القداس عند المذبح ، وهو مرتد ينكر المسيح ويجدف على الروح القدس ليقوم بعمله

---

*أي أن الصك كشيء يمثل العمل أصبحت له صفات سحرية وقدرات سرية وهمية باطنة فيه .(المترجم)

**غلاطية كانت إقليما رومانيا في وسط آسيا الصغرى ، معروفا برسالة بولس الرسول إلى أهله (المترجم)

لامـن أجل نفسـه فـحـسب بـل مـن أجل الآخـرين الأحـيـاء والأمـوات بـل ومـن أجـل الكنيسة بأكملها وذلك ببساطة بواسطة مجرد أداء العمل:(71,135××) .

فمن الضرورى تصور القداس «كعمل معجز» يؤديه كاهن لكى تجرى مبادلته مقابل النقود . ومثل هذا الاعتقاد ينزع على نحو تجديفى قوة الخلاص عن تضحية المسيح ويمنحها لفعل بشرى أصبح له طابع الصنم . وطوال أعمال لوثر الجدالية أسهب فى الدفاع عن الرأى القائل بأن إسباغ طابع الصنم يخدم أغراض اقتصاد سوق كنسى:
-لايوجد رأى يعتنقه الناس عموما ويؤمنون به إيمانا وطيدا فى الكنيسة اليوم يرجع

القول بأن القداس عمل صالح وقربان . وقد جلبت تلك الإساءة عددا لايحصى من المساوئ الأخرى وراءها حتى أصبح الإيمان بهذا السر المقدس منقرضا بالكامل وتحول السر المقدس إلى مجرد سلعة ، إلى سوق وعمل تجارى مدر للربح . ومن ثم صارت المشاركات والأخويات والشفاعات والأهليات والأعياد وأيام الذكرى وما شابهها سلعا تباع وتشترى ويُتاجر فيها وتُقايَض فى الكنيسة . ويعتمد الكهنة والرهبان فى معيشتهم بأكملها على هذه الأشياء . (6–71,35×××) .

ويرى لوثر أن تأثير هذه السوق على أذهان رعايا الكنيسة هو خلق وعى مكبل بالأرض متشئ أو «جسدانى». يكون فيه الإيمان مقيدا ويحل محله اعتقاد بكفاءة «الأعمال» . وإغواء الوقوع فى هذا الوعى الزائف دائم أمام البشرية بعد السقوط ، ولكن لوثر يؤمن بأن إدراكا متسقا مكتملا لهذا الميل البغيض سيفرض على المؤمن أن يضع إيمانه فى قدرة الله .

وقد شكلت تلك المقاومة لجعل الأعمال البشرية أصناما معبودة وعى أوربا البروتستانتية طوال قرون . ونجد فى «رحلة الحاج» (١٦٧٨) وهى أمثولة لجون بَنْيان **John Bunyan** أن المسيحى المرتحل على قدميه يضلله السيد صاحب الحكمة الدنيوية لكى يبحث عن نصيحة السيد قانون الذى يقطن فى قرية «الأخلاق» . ويكتشف خطأه حينما ينبئه المبشر «أن الحكيم الدنيوى ذو مزاج جسدانى» :

فهذا «القانون» لذلك ليس قادرا على تحريرك من عبئك (أى من الخطيئة) ، ولم يسبق قط أن تحرر إنسان من عبئه بواسطته ، وليس من المحتمل حدوث ذلك على الإطلاق ، ولن تتم تبرئتك بواسطة أعمال القانون ، فلن يستطيع إنسان حى أن يتخلص من عبئه : لذلك يكون الحكيم الدنيوى أجنبيا مغايرا والسيد قانون مخادعا وابنه صاحب الكياسة رغم نظراته متكلفة الابتسام منافقا لايستطيع مساعدتك (١١)

فعند لوثر كما عند ماكيافلى يحدث الوعى الزائف حينما يصنع البشر من أعمالهم أصناما . وفى ساحة السياسة الدنيوية وصف ماكيافلى تحولا لطرز السلوك المقرة أو

للعرف إلى «طبيعة ثانية» لاتبدل لها بأنه خطة بارعة يعتبرها العقبة الرئيسية أمام الحكومة المجددة . وفى مجال اللاهوت عثر لوثر على جذر الخطأ فى الاعتقاد بأن أفعال الإنسان تستطيع أن تنقذ الأرواح . وكما سنرى فإن هذه الانتقادات للكبرياء المهلكة تهيئ أساسا وطيدا للمفكرين اللاحقين حينما شرعوا فى مهمة نقد وتقويض المؤسسات الكنسية والعلمانية لأوروبا العصر الوسيط .

ففى كتاب الأرجانون الجديد **Novum Organon** (١٦٢٠) لفرانسيس بيكون**Francis Bacon** تبن للمفهوم الدينى عن «الوثنية» داخل نظرية علمانية بالكامل عن الوعى الزائف . وقسم بيكون الأنواع المختلفة من الأفكار الخاطئة إلى أربع فئات من «الأوثان» . «فأوثان القبيلة» تشير إلى الافتراضات المسبقة وإلى التحيزات التى تدخل الذهن نتيجة للعيش فى المجتمع . وتؤخذ المواضعات الاجتماعية باعتبارها حقائق أبدية ومن ثم تعتبر نواتج الذهن حقائق مطلقة : – *

الفهم الإنسانى يشبه مرآة كاذبة تستقبل الأشعة بغير انتظام فتشوه طبيعة الأشياء وتفسد ألوانها بواسطة مزج طبيعتها الخاصة بطبيعة الأشياء .

ولأن هذا النوع من الخطأ ناجم عن الصفات الجوهرية للطبيعة البشرية فليس من الممكن تجنبه تماما . ولكننا نستطيع أن نحتاط منه بأن نقاوم مدققين إغواء تحويل أفكارنا إلى أصنام بواسطة اعتبارها فى صلف أبدية أو مطلقة . والفئة الثانية من الأوثان هى «أوثان الكهف» الناشئة عن النزوع الشخصى البحت للأفراد (طبيعتهم الفردية) ** . والفئة الثالثة هى «أوثان السوق» وتشير إلى التشويهات الناجمة عن الجهل بالقوة الخلاقة للتمثيل اللغوى: –

«لأن الناس يعتقدون أن عقلهم يحكم الألفاظ ، ولكن من الصواب أيضا أن الألفاظ تؤثر فى الفهم» (٨٠) . لذلك ينبغى لأى نظرية متسقة فى المعرفة أن تدخل فى اعتبارها العلاقات التى تتوسط بين الأفكار والأشياء .

وهذه الأنواع الثلاثة من الأوثان يصفها بيكون باعتبارها «فطرية» متأصلة فى العقل البشرى ، ويرى لذلك ألا سبيل إلى تجنبها . أما الفئة الرابعة التى يطلق عليها بيكون «أوثان المسرح» والتى تضم كل الأنساق الفلسفية المغلقة التى تحاول أن تفرض على الواقع المجرب التوافق مع طرزها الشكلية فيعتبرها «طارئة» عارضة ومعنى ذلك أن هذه الأوثان هى فى الأصل آتية من خارج العقل ومن ثم يمكن إقصاؤها . ويستبق بيكون بتصنيفه الأوثان إلى فئتين تمييزا نجده غالبا فى المناقشات اللاحقة حول

---

*أوثان القبيلة تنجم عن الطبيعة البشرية ذاتها ومشتركة بين الأفراد جميعا (المترجم) .

**الفردية هنا تشبه الكهف الأفلاطونى الذى لاينظر الفرد إلى العالم إلا منه فيشوه النظر (المترجم)

الإيديولوجية بين تلك الأفكار الزائفة التى تنشأ تلقائيا فى مجرى الحياة الاجتماعية اليومية ، والأفكار الأخرى التى يجرى إدخالها بدرجة من الحساب والتدبر فى المعتاد بهدف استدامة شكل معين من السلطة أو السيطرة . وقد أصبح هذا التمييز قضية ملحة إلى أقصى مدى فى منتصف القرن السابع عشر حينما وجد قسم من الأمة الإنجليزية نفسه يحاول تغيير نظام حكمه القديم بقوة السلاح .

الفصل الثانى

التجريبة Empiricism

أيتها الألوهية ، وداعاً

(مارلو - دكتور فاوستوس) (1,i,48)

الثورة الأولى

كانت الثورة الإنجليزية فى منتصف القرن السابع عشر أول محاولة حديثة لإعادة تنظيم الشؤون السياسية لأمة بأسرها مع إعادة تشكيل وعى مواطنيها فى نفس الوقت. وقد اضطر جون ملتون John Milton الداعية الرسمى لحكومة كرومويل الثورية Cromwell أن يستعين بأفكار العصر القديم والوسيط لخدمة التجديد السياسى كما فعل ماكيافلى فى فلورنسة عصر النهضة . وقد استخدمت أعمال ملتون على وجه الخصوص القسمة الثنائية الأفلاطونية دائرة المثالى ودائرة المادى وجمعت بينها وبين المفهوم الأرسطى عن العرف لتقديم تفسير عن سبب تواطؤ الناس مع الاضطهاد الواقع عليهم . وقد اعتقد ملتون لفترة من الزمان أنه قد يكون ممكنا بواسطة تطهير المَلَكية وجماعة الأساقفة ووضعها خارج الكومنولث Commonwealth [حكومة أوليفر كرومويل بين ١٦٤٩، ١٦٦٠ = المترجم] بناء مجتمع جرى إصلاحه يعمره مواطنون فضلاء . ومثل معظم الثورات من أعلى سرعان ما تحطمت دولة كرومويل على صخور محافظة الجماهير وأعيدت الملكية فى ١٦٦٠ . وهكذا واجه المدافعون العقليون عن النظام الثورى المهمة الشاقة لفهم «رعاع متقلبين لاعقلانيين مولعين بالأصنام» (١) . فكيف يكون من الممكن تفسير شعب - كما يبدو - يختار طوعا العبودية بدلا من الحرية ؟ .

وكان التفسير المتاح على الفور هو القصة المسيحية عن «السقوط». وفى الفردوس المفقود Paradise lost يقدم ملتون تأملا مستفيضا لطبيعة عقل ما بعد السقوط . وتؤيد ملحمة ملتون الافتراض الشائع عن أن ابتعاد آدم وحواء عن الله قد فرض الإعتام على «عين العقل» oculus intellectualis . لذلك فقد كتب على ذريتهما أن تعكس التراتب الأفلاطونى وأن تسمح لشهواتها الجسدية بأن تسيطر على عقلها. وأُنبئ آدم وحواء وهما يطردان من جنة عدن أن هذه الغلطة الذهنية سيترتب عليها القهر السياسى .

لذلك مادام هو قد سمح
فى داخل نفسه بأن تسود القوى الجائرة على العقل الحر فإن الله فى حكمه
أخضعه من الخارج لسادة قساة
يستعبدون دوما بغير استحقاق ،
حريته المتجهة خارجه .(٢)

ويمثل ملحمة «الفردوس المفقود» هذا الوعى الزائف باعتباره سمة إنسانية شاملة ، ويعكس ذلك بلا شك تشاؤم ملتون بعد عودة الملكية . ولكن مثل هذا الوعى الزائف الشامل لايستطيع أن يفسر الانقسامات الدينية فى صفوف الأمة الإنجليزية . فكيف أمكن أن كان بعض الناس قادرين تماما على تبين ما اعتبره ملتون الطريق الأخلاقى الورع لتنظيم الكنيسة والدولة بينما ظل آخرون مضللين بالكامل ! . وفى الاقتباس السابق من «الفردوس المفقود» جعل ملتون رئيس الملائكة ميكائيل ينبئ آدم أن الجنس البشرى محكوم عليه بالعيش تحت وطأة الاستبداد لأن «رغبات جامحة» وأهواء هوجاء ستغتصب مكان العقل فى النفس البشرية . وفى «الفردوس المفقود» مطابقة فى المحل الأول بين هذه القوى الممزقة (بالكسر) والشهوة الحسية والانفعال غير المتحكم فيه . بيد أن مؤلفات ملتون أثناء أيام «الكومنولث» الحافلة بالأمل تشير إلى أن فهمه للحسية امتلك بعدا سياسيا يتجاوز نطاق أى تحذيرات قادمة تخاطب أخلاقيات شخصية متقشفة .

وفى الأعمال النثرية التى ألفها ملتون بوصفه داعية مجادلا أثناء الأربعينات والخمسينات من القرن السابع عشر عدَّلت فكرة العرف (أو العادة) الأرسطية بمهارة من القدح الأفلاطونى فى النزعة الحسية . وعند ملتون «يمارس العابدون الساجدون للعرف» (٣) الوثنية . أى أنهم يسجدون لممارسات ومؤسسات بشرية يعاملونها كما لو كانت قدرا إلهيا ومن ثم لاتبديل لها . وفى الحقيقة يكون التشبث الأعمى «بالعرف» شكلا من النزعة الحسية . إن تقاليد الإنسان مثل متع الجسد أشياء مادية دنيوية ولذلك يصير جعلها أصناما بالسماح لها بكبح الاستعمال الحر للعقل ممارسة للوثنية.

ويُعَد تصور ملتون السياسى صراحة للصلة بين العرف والوثنية تطورا مهما فى تاريخ الإيديولوجية . ويمكن تفسير الوصية التوراتية «أصنامهم فضة وذهب عمل أيدى الناس ... مثلها يكون صانعوها بل كل من يتكل عليها» بأنها أمر بألا تُعتبر أى تقاليد أو مؤسسات أو افتراضات بشرية قدس أقداس . وخلال أزمة منتصف القرن السابع عشر أصبح عُرف الوثن أو الطاغية من الشواغل الجارية . ويشير ميريك كازوبون **Meric Casaubon** فى رسالة التعود والعرف إلى الفكرة القديمة التى تقرر أن : «العرف بمجرد أن يحصل على قوة الاستمرار الطويل ، يدس الأخطاء والانتحالات (التى لم تكن قط بهذه الضخامة) فى أذهان معظم الناس فى شكل وتمثيل

الحقيقة التى لايشوبها زيف . وهكذا أوضح جوستن مارتر* Justin Martyr على وجه الخصوص أصل الوثنية» (٥) .

وقد بدأ ملتون عمله الجدالى بتطبيق تلك الفكرة على تنظيم الكنيسة . وفى «مبرر حكم الكنيسة» (١٦٤٢) لاحظ أن الإنجيل يحذّر من الإصغاء إلى «كبرياء الجسد وحكمته» الذى هو عبارة عن التسليم بتنظيم عبادة وخدمة الله تبعا لإرادة الإنسان نفسه فى التقاليد والطقوس (1,826) . وأعلن أن التراتب الأسقفى وأداء الخدمات وفقا «لأشكال مقرة» هما عوائق فى وجه المعرفة الحقة لله على أساس أنهما يخضعان عابدى الله لتقاليد إنسانية بحتة .

وفى أربعينات القرن السابع عشر الصاخبة المضطربة صار من المستطاع بسرعة توسيع نطاق نقد الكنيسة ليمتد إلى دوائر أخرى . وبمجئ ١٦٤٢ انتقل تعميم ملتون من نقد التراتب الأنجليكانى ** إلى قضايا معرفية أوسع : «إن الخدمة الأسقفية هى عبودية تامة وبالتالى زيف تام» (853 .1) . وفى السنة الآتية فى مذهب ونظام الطلاق مد نطاق هجومه على المؤسسات التقليدية وتحطيمه للأوثان إلى أشد المساحات حميمية من السلوك الشخصى . إن أعظم عبء فى العالم هو الخرافة ، ليست المتعلقة بالطقوس الكنسية وحدها ، بل بالآثام المتخيلة وبفزّاعات الإثم فى البيت أيضا (11, 228) . وقد صرح ملتون وهو يقدم الحجج دفاعا عن تحليل الطلاق بسبب عدم التوافق العقلى أن الزواج لم يعد من الواجب «عبادته مثل بعض الآلهة الهندية» (11,277). وتحت ضغط الاضطرابات المتواقتة فى حياته الشخصية (٦) وفى الحياة السياسية للأمة كان ملتون مدفوعا إلى توسيع هجومه على الوثنية الذى كان فى الأصل متعلقا بممارسة الطقوس الدينية بحيث أمكن أن يُطبقَ المفهوم على أى ممارسة إنسانية تدعى استحالة التغير . وفى أريو باجيتيكا *** Areopagitica (1644) وصل ملتون إلى النتيجة الجذرية القائلة بأن الحقيقة هى بالضرورة تاريخية ، فالصدق (الحق) قد شبه فى الكتاب المقدس بنافورة سيالة ، فإذا لم تكن مياهها فى تدفق دائم اعتلت وتحولت إلى بركة موحلة من الإذعان والتقليد (11,543) . وهكذا ينبغى الترحيب بالتجديد ، وحتى حينما يبدو جذريا على نحو جذرى فإن ذلك يمكن نسبته إلى إدراكنا المعيب «فإن عيوننا التى أعشاها التحيز والعرف وجعلاها معتمة» (11,565) ستكون عاجزة عن تبين الحقائق الجديدة .

---

* جوستن مارتر قديس مسيحى (١٠٠-١٦٥) وفيلسوف وشهيد ولد فى سوريا ومات فى روما مؤلف كتابين فى "الدفاع" ومناظرة مع اليهودية "محاورة مع طيفون". (المترجم).

** الأنجليكانى أى الخاص بكنيسة انجلترا (المترجم).

*** نسبة إلى أعضاء مجلس تشريعى أصبح مجلسا قضائيا اتخذ اسم تل فى اثينا : ثم أصبح يطلق على محكمة عليا وقد مثل بولس الرسول أمام "أريوس باغوس" لأنه كان يبشر بيسوع والقيامة ويرفض عبادة الأصنام (المترجم)

ولم يقف ملتون عند رؤية أن الوثنية والعرف يستطيعان تشوية الذهن ومؤسسات الكنيسة والدولة بل لقد أشار أيضا إلى وجود علاقة سببية بين القهر الخارجى والخطأ الداخلى . وفى «الأريوباجيتيكا» كان يخشى أننا حينما نواصل بكل الطرق تحقيق شكلية خارجية جامدة ، فسرعان ما نسقط ثانية فى غباء منقاد غليظ. (11, 564)

ويبدأ مقال «ولاية الملوك والحكام» (١٦٥٠) الذى ينجز فيه ملتون نظرية مكتمله النضج عن الثورة . بمناقشة مسهبة لكيفية ارتباط الأفكار الخاطئة والقهر السياسى :. «لو كان الناس فى دخيلتهم محكومين بالعقل ، ولم يسلموا فهمهم عموما لطغيان مزدوج ، للعرف من الخارج ، الانفعال الأعمى من داخلهم لتبينوا بشكل أفضل معنى تفضيل ومناصرة طاغية يضطهد أمة ولكن لأنهم عبيد داخل بيوتهم فلا عجب فى أن يسعوا جاهدين لجعل الدولة العمومية محكومة فى يسر بنفس الحكم الداخلى الفاسد الذى يسوسون به أنفسهم » (111,190)

ويصرح المقال الداعى إلى قتل الملوك «محطمو الأيقونات» **Eikonoklastes** (١٦٤٩) بالصلة بين الهجمات على الحكومات الكنسية والعلمانية : إن الشعب المفرط المتجاوز الحد فى كل حركاته ميال فى أغلب الوقت إلى نوع من الوثنية ليس دينيا فحسب بل مدنيا أيضا يتمثل فى عبادة ملوكه (111,343) ويبدو من الواضح أن اندفاع الأحداث عند ملتون أثناء الأربعينات من القرن السابع عشر قد كشف عن الأفعال المتكررة للعرف الاستبدادى والوثنية الحسية فى كل موضع من الكنسية والبيت والذهن والدولة .

إذن لقد أنتجت الثورة الإنجليزية وسط أكثر دعاتها حدة فى الذهن نظرية متطورة بقدر كبير عن الوعى الزائف . وعلى أى حال ، كما يشير الاقتباس السابق ، فإن الشعب تعثر خلف طليعته العقلية . وسوف يدفع الإخفاق النهائى للثورة مسألة الخطأ النسقى إلى البروز الفلسفى . وكان انشغال ملتون بالسقوط من الفردوس وعواقبه المتمثل فى الفردوس المفقود أحد طرق تفسير صلابة الاعتقاد الشعبى الخاطئ . ولكن ملتون بتطبيقه مفاهيم مثل الوثنية والخرافة خارج نطاق الدائرة الدينية قد مهد الطريق لاستقصاء علمانى بالكامل حول الإيديولوجية .

هوبز والتقليد التجريبى

لقد أصر ملتون والمتطهرون الراديكاليون الآخرون فى الفترة الحديثة المبكرة على أن البعد الروحى للوعى يجب أن يُحتفظ به متحررا من أى وصمة مادية سواء اتخذت شكل تزيين أو احتفال كنسى ، أو الثقل الميت للتقليد والعرف ، أو التدخل القسرى من جانب الملك المطلق . وكان المقصد وراء هذه الحجة الاحتفاظ للدين بمكانة ممتازة تقع خارج نفوذالسلطة المدنية . ولكن هذه الفصل الجذرى بين الصلاحيات المادية والروحية

كان عرضة لتفسير شديد الاختلاف . ففى كتاب لاوياثان *leviathan(١٦٥١) يُصوِّر الصدع بين مملكتى الله وقيصر بطريقة تختزل الدائرة الدينية إلى شئ بلا قيمة من الناحية العملية .

وقد استهل هوبز كتابه بإقامة الاختلاف الأساسى بين الأشياء فى العالم المادى والطرق التى يجرى بها تمثيل هذه الأشياء فى الذهن الإنسانى « فحركة » الأشياء الخارجية «تضغط على أعضائنا» بحيث تُحدث انطباعات حسية لبعض الصفات (الكيفيات) مثل اللون والصوت . بيد أن هذه الصفات ليست متضمنة فى الأشياء نفسها بل ناتجة عن مدركاتنا الحسية . ويلزم عن ذلك أن « الشئ هو أمر قائم بذاته وأن الصورة أو التمثل الذهنى أمر آخر »(٧)

وهنا تنكسر عدم قابلية القياس أو المقارنة incommensurability بين الروح والمادة إلى انقسام لايقبل توفيقا بين العالم الفيزيقى والمفاهيم التى يمكن للبشر أن يمتلكوها عن هذا العالم(٨) . فالإدراك الحسى عند هوبز يجب أن يكون دائما تمثيلا لشئ ليس فى ذاته قابلا بالكامل للمعرفة . ويشير القسم الختامى من الكتاب وهو المعنون . «حول مملكة الظلام» أن الميل إلى جعل هذه التمثيلات الذاتية البحتة أصناما (توجد فى الخارج) هو سبب الوثنية الدينية :

«قبل أن يعظ مخلصنا ، كانت الديانة العامة للوثنيين أن يعبدوا كآلهة تلك المظاهر التى تبقى فى الدماغ من انطباع الأجسام الخارجية على أعضاء الحس ، تلك المظاهر تسمى عادة بالأفكار والصور والخيالات والتصورات وهى تمثيلات لهذه الأجسام الخارجية التى تسببها وليس فيها شئ من الحقيقية الواقعية يزيد على الأشياء التى تبدو قائمة أمامنا فى حلم (665) .»

وهنا يمكن أن ندرك كيف تحول مفهوم الوثنية اللاهوتى إلى فكرة الإيديولوجية العلمانية . فالوثنية كما يقول هوبز عبارة عن عبادة الوثنيين لافكارهم ذاتها ، ولم تكن تلك العبادة ممكنة إلا لأن الوثنيين الغارقين فى ظلام الجهل لم يدركوا أن أفكارهم ليست مكتفية بذاتها بل سببتها الأشياء الخارجية وتوسطتها ملكة التمثيل .(وبكياسة هوبز المعتادة أحجم عن تقرير الاستدلال الواضح القائل بأن من قبيل الوثنية بالنسبة لأى مجتمع أن يتخذ أصناما من أفكاره بواسطة اعتبارها مطلقة أو أزلية) .

وسيكون ترياق مثل هذا الخطل توضيح أن الأفكار كافة تحددها ظواهر مادية وأنها لذلك مشروطة بالملابسات الخارجية . وبذلك يدعو هوبز إلى مادية متشككة يراد بها محق أى زعم يخلو من الورع بالوصول إلى حقيقة متعالية .

*كتاب «لاوياثان أو المجتمع الكنسى والمدنى مادة وصورة وسلطة» إشارة إلى تنين سفر أيوب ، وهو يرمز للدولة. (المترجم)

ولكن واقعة أن الدين يدعو إلى حقيقة متعالية أدت بهوبز على نحو حاسم إلى أن يفرق بين اللاهوت والفلسفة . وهو يقول إن الكتاب المقدس «يهدف إلى أن يقدم للناس مملكة الله ... تاركا الدنيا وفلسفتها لمجادلات البشر من أجل ممارسات عقلهم الطبيعى» (145) وكان هوبز مثل بيكون يعتقد أن هذا « العقل » وحده الذى يعمل وفقا لمبادئ البحث الإمبريقى هو القادر على نفاذ البصر داخل العالم المادى . أما الميتافيزيقا بمافيها اللاهوت فيجرى إنزالها مكللة بالخزى إلى «مملكة الجنيات » (370) وهذا المجال الأخير للبحث بلا ضرر بما يكفى ، وإن يكن بالأحرى ليس وثيق الصلة بما يدعو للاهتمام ، مالم يتجرأ على التدخل فى السلطة المدنية . وفى هذه الحالة يعتقد هوبز أنه يدخل إلى «مملكة الظلام » ، فمحاولة إقحام المفاهيم الدينية فى نظرية سياسة الدولة ليست ارتكابا لخطأ فحسب بل هى فعل شائن من الناحية الأخلاقية الغرض منه خدمة المصالح الأنانية للكهنة .

ونلتقى هنا بما سوف يشير إليه الفلاسفة اللاحقون باعتباره «فرض طابع الأداة» على العقل . فقبل هوبز كان العقل يوجه إلى غاية تتجاوزه . وكان هدفه أن يعرف الله ويعبده ويسبح له . وحتى بيكون وملتون وقد دعوا إلى البحث التجريبى نظرا إلى العلم كطريقة « لإصلاح ما خربه أبوانا الأولان » واسترجا ع المعرفة الكاملة التى فقدت بعد السقوط . وعلى العكس من ذلك نجد فى اللاوياثان أن العقل يجب أن يقتصر بصرامة على العالم المادى إذا لم يرد أن تضله الأوهام الغامضة لأفكار مجردة . وهكذا يكف العقل عن أن يكون له هدف ميتافيزيقى ، ويهتم حصرا ببحث المعطيات التى تمكن الإحاطة بها عن طريق الحواس .

وإذا أمكن اعتبار ملتون رمزا لانجلترا الثورية فقد كان هوبز هو الفيلسوف الذائع الصيت بعد عودة الملكية وخاصة وسط بلاط تشارلز الثانى المنحل . وإذا أضفنا إلى ذلك ماديته صارت له سمعة فاضحة باعتباره مفكرا ملحدا لاأخلاقيا، عبرت عنها بطريقة تعلق فى الأذهان أغنية شعبية نظمت بعد موته فى سن جليلة عام ١٦٧٩ (فى الواحدة والتسعين)

هل صار هوبز الملحد ميتا ؟

امتنعوا إذن عن البكاء

لأنه حينما كان حيا ظن أنه لايستطيع الموت أو كان على الأقل يبغض بفحش أن يحاول ... باختصار بعد ألف خدعة ومماطلة وتسعين سنة من الأكل والوظائف الخالدة هنا ترقد المادة وتلك نهاية هوبز (١٠)

وستكون إحدى وسائل فهم الاختلاف بين هوبز وملتون النظر إلى الطرق التى عبرا بها عن التضاد بين العقل والعرف . فقد لطخ ملتون العرف بالسواد ودعا إلى العقل

لكى يجعل المعرفة تاريخية : وقد تصور الحقيقة باعتبارها فى حالة من «التقدم الدائم» بمجرد أن تتحرر من القبضة التقييدية لافتراضات العرف . أما هوبز من الناحية الأخرى فهو يضع العقل فوق العرف لكى يجعل العرف عبر تاريخى trans hist ori-cal «فالتشبث بالعرف» كما يقول ينبع من مجرد «الجهل بطبيعة الصواب والخطأ» (165) . وبذلك يجب الحكم على الممارسات والمؤسسات الاجتماعية بواسطة معايير عقلانية بدلا من معايير تاريخية . وعلى سبيل المثال يرفض هوبز التسليم بأن السابقة مسوغ كاف لقاعدة قانونية . ولكى يكون القانون شرعيا يجب أن يسجل رسميا فى دستور :

لاينبغى علينا أن نفهم أن مثل هذه الأعراف تستمد قوتها فقط من طول الزمان ، بل لأنها كانت قديما قوانين كُتبت أو جُعلت معلومة من أجل الدساتير وتشريعات الملوك أصحاب السيادة ، وهى الآن قوانين لابفضل حق التقادم الزمنى ، بل بواسطة دساتير الملوك الحاليين أصحاب السيادة . (315) .

وقد تأسست هذه السيادة أولا وفقا للاوياثان بواسطة عقد أو « ميثاق » بين أعضاء المجتمع . وفى الأصل ، على الأقل افتراضا ، استمدت سلطة الدولة شرعيتها من اتفاق عقلانى . وعلى الرغم من أن هوبز كان محافظا سياسيا ، فإن نظريته تحتوى ضمنا على افتراض يمكن فى أيد مختلفة أن يستخدم لتبرير إعادة تنظيم ثورية للسلوك المعتاد . فإذا كانت السلطة تنشأ فى الأصل على : أساس عقد عقلانى بدلا من اكتساب النفوذ من خلال التقليد أو العرف ، فكل شئ إذن نفعله أو نؤمن به تمكن إعادة تقييمه تبعا لمقياس البحث العقلى دون اعتبار للسابقة التاريخية وهو يقول «إذا وقرنا السن فإن الحاضر هو الأكبر سنا» (727)

إن الأشباح الزائفة للميتافيزيقا كما يراها هوبز ، التى غُرست فى الأذهان لخدمة مصالح طائفة كهنونية ، لايمكن التحقق التجريبى منها ، وبذلك يمكن أن يتجاهلها المفكرون الجادون العلمانيون . وهو يرجع الديانة الوثنية والعرف إلى دافع عبادة تخيلات أذهاننا . واليوم يمكن أن نصفها بأنها أنماط تفكير إيديولوجية . ولكننا إذا أخذنا فى الاعتبار الموقف المتشكك العنيد لهوبز من إمكان المعرفة الموضوعية ألا يصح اعتبار أن للعقل نفسه عناصر إيديولوجية ، فلماذا لايخدم العقل نفسه مصالح قسم معين من المجتمع ؟ . كما أن تجربية هوبز تتركه عرضة لتهمة استخلاص حقائق أبدية عن الطبيعة البشرية من سلوك بشرى نوعى قابل للملاحظة فى مجتمعه المعين . ومن الملاحظ بأعظم قدر أنه يفترض أن الفردية الضارية للرأسمالية الوليدة تعكس «حالة الطبيعة» التى لايمكن تجنبها .

وعلى أية حال فإن طاقة التحليل العقلى والاستقصاء التجريبى على فضح ومحو الزيف التقليدى قد أسبغت عليها جاذبية لدى المفكرين التقدميين طوال قرون بعد هوبز وبالنسبة لتاريخ الإيديولوجية كان من أكثر الأشياء دلالة كتاب «لاوياثان» الذى جعل دراسة الطرق التى تتشكل بهاالأفكار تبدو مهمة ، وكذلك استقصاء علاقة تلك العملية بالملابسات المادية . وقد أخذ كتاب جون لوك «مقال فى الفهم الإنسانى» (١٦٨٩) وجهة نظر تجريبية على نحو جذرى من تلك المسألة. ويذهب لوك إلى أنه لاوجود لأفكار فطرية وإلى أن المعرفة كلها مستمدة من الخبرة (التجربة) . وقد قسم الخبرة (التجربة) إلى «إحساس» بالأشياء الفيزيقية الموضوعية وإلى تأمل فى الأعمال الذاتية لأذهاننا :

«إن ملاحظتنا المستمدة إما عن الأشياء الخارجية المحسوسة أو عن العمليات الداخلية لأذهاننا التى ندركها ونتأملها هى التى تمد أفهامنا بكل مواد التفكير»

لذلك فمن الممكن فحص وتفسير تشكيل الأفكار على نحو دقيق . كما أنه من الممكن الحكم على نظرياتنا ومفاهيمنا تبعا لمقياس مطلق : فأي أفكار لايمكن البرهنة على أنها مستمدة من التجربة يجب اعتبارها لامعقولة .

وكان من الشواغل الخاصة لدى لوك إقصاء الإيمان عن المناقشة الفلسفية . لأنه «إذا لم توضع الحدرد بين الإيمان والعقل ، فلن يكون من المستطاع مناقضة أى تعصب أو غلو فى الدين» (٥٨٩) . ويشير لوك هنا إلى النحلَ الراديكالية التى برزت فى الجيش ووسط الطبقات الدنيا أثناء الحرب الأهلية وفترة خلو العرش وهى التى يريد أن يكون قادرا على دحضها ، فمن الواضح عنده أن أفكارها الطوبائية عن المُلك الألفى السعيد ليست معقولة لأنها لاتعتمد على الشواهد التجريبية بل كانت تعبر عن آمال ورغبات أتباعها بلغة ميتافيزيقية . ويجمع لوك كل «هذه الآراء الغريبة والممارسات المتطرفة» (589) تحت عنوان «التعصب» الذى يرى أنه يتخلى عن العقل لصالح «التخيلات التى لاأساس لها الصادرة عن دماغ الانسان» (590).

وبذلك يستبعد لوك من النقاش الفلسفى الكثير جدا من الأفكار التى كان يعتنقها فى واقع الأمر معاصروه . لقد نشأت التجربية الانجليزية فى الأصل باعتبارها نمطا نضاليا كاشفا للزيف من التفكير ، يهتم بتقديم مداخلة نزالية فى مجادلة ملحة عاجلة. . فقد ظهر «مقال» لوك فى أعقاب الثورة المجيدة البيضاء عام ١٦٨٨ التى صاغت حلا وسطا بين الملكيين المعتدلين والبرلمانيين وكانت معاييره غير المتحيزة فى الظاهر تناضل بالفعل بقوة لصالح شروط تلك التسوية .

ومرة ثانية يصير الوعى الزائف عبارة عن جعل الأفكار المجردة أصناما . ويمكن تجنب هذا الخطل عند لوك بقبول تلك الأفكار وحدها التى يمكن استخلاصها من ملابسات تجربية والتى يمكن الحكم عليها بواسطة «معيار العقل المشترك بيننا وبين البشر كافة» (597) . فالعقل مبدأ طبيعى شامل نستطيع به أن نتعلم الطريق الصحيح

للسلوك . ولايبقى إلا تفسير لماذا يعتنق كثير من الناس أو حتى معظمهم آراء يعتبرها لوك لامعقولة . ويحدد «المقال» عدة عوائق أمام الممارسة الحرة للعقل . فالناس قد «يعاقون عن البحث» إما بواسطة متطلبات العمل أو عمدا بواسطة «أولئك الذين تكون مصلحتهم فى إبقائهم جهالا» (599) . وقد يكونون ببساطة مفتقرين إلى الذكاء الذى يمكنهم من التفكير العقلانى ، أو قد « يخشون ألا يكون البحث النزيه لصالح تلك الآراء التى تلائم أفضل ملاءمة تحيزاتهم وحيواتهم وخططتهم» (600) وقد تُثَبت « الافتراضات غير الصحيحة فى الذهن بواسطة طول التعود والتربية» (601) . «وهما يؤديان بالغافلين إلى تبجيلها كأشياء مقدسة (602) . كما أن الفرضيات المتداولة «المقبولات» (Received hypothesis) (602) والأهواء السائدة (603) قد تحول بين الناس واتّباع مايمليه العقل . وفى النهاية فإن المراجع الموثوق بها (الحُجية) أو التسليم بالآراء العامة المقبولة الصادرة عن أصدقائنا أو حزبنا أو جيرتنا أو بلدنا (٦٠٦) هما أعظم قوة تستبقى الناس فى ربقة الخطأ .

وبعض هذه العوائق أمام الإدراك الصحيح ناتج عن عمليات الذهن الداخلية على حين أن بعضها الآخر مفروض على الذهن بواسطة قوى خارجية . ويناظر ذلك تقسيم لوك للخبرة (التجربة) إلى مقولتين «التفكير» و «الإحساس». فنحن نستطيع أن نزاول خبرة بأشياء خارجنا كما نستطيع أن نزاول خبرة بعمليات أذهاننا . وبذلك يواصل لوك الاعتقاد ببعد «مثالى» للخبرة الداخلية التى ينبغى اعتبارها متميزة عن اللقاء الحسى أو«المادى» بالعالم حولنا . ويثير ذلك الأسئلة التى تسود التاريخ اللاحق للإيديولوجية ، هل يحدِّد أحد هذين النوعين من الخبرة (التجربة) الآخر ، وإن كان الأمر كذلك فأيهما؟

حلقة الوصل الفرنسية

جاءت أشد الاستجابات إثارة للاهتمام بالمسائل التى أبرزتها التجربية الإنجليزية من مجموعة واهية الترابط من مفكرى القرن الثامن عشر الفرنسيين يطلق عليهم عادة اسم « الفلاسفة» الذين شكلت أفكارهم أساس الحركة التى أصبحت تعرف باسم التنوير . وليس معنى ذلك أن هذه الحركة كانت منحصرة فى فرنسا ، فعلى العكس كان أكبر دعاتها يتطلعون إلى انجلترا بحثا عن القدوة السياسية والإلهام الفلسفى . لكن على وجه الدقة لأن حركة الإصلاح الدينى* وثورات القرن السابع عشر قد خلصت انجلترا من عوائق كثيرة تعترض البحث التجريبى ، لم يمارس التجريبيون

*حركة بدأت فى القرن السادس عشر (١٥١٧) ضد سلطة البابوات وبعض الممارسات الكنسية . بقيادة مارتن لوثر فى ألمانيا وانتشرت فى بلاد أوربية متعددة وفى انجلترا أدت إلى حل الأديرة وترجمة الكتاب المقدس إلى الانجليزية والتخلص من سيطرة روما . (المترجم)

الانجليز المتأخرون مهمتهم بنفس إحساس الإلحاح العملى الذى حرك «الفلاسفة» . إن حلقة الوصل الفرنسية بين البحث الفلسفى والإصلاح السياسى أقامت صلة بين النظرية والممارسة تغلغلت فى كل المناقشات اللاحقة للإيديولوجية .

وعلى حين أمكن استخدام تجربية لوك كسلاح ضد تعصُب «المذاهب البروتستانتية الراديكالية ، حدد الفلاسفة» الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها عدو الحقيقة . ولمناهضة مزاعم الكنيسة لجأ مفكرون مثل كونديياك وهلفسيوس ودولباخ إلى قراءة «ذات نزعة حسية» للوك . ويعنى ذلك أنهم ظنوا أن «الإحساس» عند لوك يحدد «التفكير» ، وبذلك يكون لكل الأفكار مصدرها فى الخبرة المادية ولذلك أصبح هذا النوع من الفلسفة معروفا باسم المادية . وفى كتابه «رسالة فى الإحساسات» (١٧٥٤) يسأل كونديياك قراءه أن يضعوا أنفسهم مكان تمثال من رخام أضاف إليه بعد ذلك الحواس المختلفة . وبهذه الوسيلة تتبع عمليات التفكير الإنسانى إلى جذورها فى الإحساس الجسمى . وفى موضع آخر يقول كونديياك أن منهجه «يتألف من معاودة الصعود إلي أصل الأفكار، من تعقب سلسلة أنسابها»(١٣) فهو يذهب بإيجاز إلى أن أفكارنا تنتجها دائما قوى مادية وهو يقيّم الأفكار على أساس تطابقها مع الواقع المادى* . وعلى ذلك فإن النفس على سبيل المثال ليس لها وجود واقعى (لأنه ليس لها وجود مادى) . وكل الوعى الإنسانى الذاتى ليس إلا «إحساسا محولًا» وكما رأينا يستتبع هذا المنهج صيغة علمانية من النقد الدينى للوثنية . فإذا كانت فكرة ما بلا أساس تجربى ، أى اذا لم يكن لها مرجع مادى ، أصبح مضرا من الناحية الأخلاقية معاملتها كما لو كانت «حقيقية» . وقد نلاحظ بشكل عابر أن هذا النوع من المادية يبدو اليوم ساذجا فهو لايأخذ فى اعتباره على سبيل المثال واقعة أن وسائط التمثيل - التي يجب بالضرورة أن تجد أفكارنا التعبير عنها فيها - لها هى ذاتها بعد مادى ومهما يكن من شئ ففى فرنسا «النظام القديم» كان لهذه «النزعة الحسية» تأثير راديكالى ونفوذ عملى لم تصل إليه الفلسفة مرة ثانية حتى القرن العشرين .

وبالإصغاء إلى نصيحة كونديياك بالبحث عن أصل الأفكار فى العالم المادى . طور كلود هلفسيوس **Helvetius** بعدا سوسيولوجيا لنقد «التحيزات». فقد رأى أن القضية القائلة بأن للأفكار غير المادية وجودا واقعيا ظلت تخدم مصالح فئات اجتماعية معينة، والكهنة فى المحل الأول الذين اعتمدت سلطتهم على قدراتهم فى إقناع بقية السكان

---

*معظم المؤلفين لايعتبرون كونديياك ماديا رغم تأثر المادية الفرنسية فى القرن الثامن عشر به . إن الإحساسات عنده تحدثها الأشياء المادية ولكن ما من شئ مشترك بينهما ، فالإحساسات ذاتية فحسب ولايعمل العقل إلا على الاحساسات بدلا من العالم الموضوعى فالإحساسات ظاهرية أصيلة ، وهو يعتبر الظواهر الجسمية مناسبات لظهورها . وليست سببا لها وبالإضافة إلى ذلك يعتبر كونديياك أن آدم قبل الخطيئة كانت نفسه عاقلة تدرك بدون وساطة الحواس ، وستعود النفس إلى ذلك الوضع فى العالم الآخر (المترجم)

بالواقع الموضوعى لمفاهيم ميتافيزيقية معينة . وهكذا أصبحت النزعة الحسية وثيقة الارتباط بمناهضة النزعة الإكليريكية ومضى «الفلاسفة» فى القيام بمهمتهم ووصية هلفسيوس بأن «ينزعوا أقنعتهم»[١٤] تدوى فى أذهانهم .

وكان فولتير بين أشد المثابرين فى هذا المشروع . وصار شعاره «اسحقوا الدناءة» صيحة حرب الحركة المناهضة للإكليريكية ، وكذلك كان هولباخ الذى دفع مادية كونديلاك إلى نهايتها المنطقية . فهو واحد من أوائل الفلاسفة الملحدين صراحة وقد اعتبر الوعى الزائف نتاجا لمؤامرة . وكان على يقين من أن الكهنة يحثون الناس متعمدين مستهزئين على الإيمان بأشياء ليست حقيقية بكل وضوح . ويعلن هولباخ فى كتابه «نظام الطبيعة» (١٧٧٠) أن كل خطأ يمكن تعقبه إلى ميل البشر «لخداع أنفسهم بالتخلى عن التجربة واتباع الأنظمة الوهمية» [١٥] ويتضح تماسك وصف أرسطو للعرف باعتباره طبيعة ثانية من تأكيد هولباخ أن الناس على نحو طبيعى يفترضون صدق «التحيزات التى ربوا عليها منذ طفولتهم ، والتى جعلتها العادة مألوفة، والتى فرضت السلطة عليهم مراعاتها» (84) .بدا أن قبضة الوهم النسقى لايمكن إضعافها إلا خلال إعادة تعليم الشعب بطريقة فرنسيس بيكون ، أى على أساس تجربى وكان شعار هلفسيوس "التعليم يستطيع كل شئ . **L'education peut tout** يعبر بدقة عن رغبة «الفلاسفة» فى تمزيق أفكار العرف المورثة وإعادة بناء الوعى على أساس البحث العقلانى . ولكن الإيمان بالقوة التحريرية (الخلاصية) للاستقصاء الإمبريقى والتربية العقلانية تناقض النزعة الحسية الجذرية التى اعتنقها الفلاسفة .

إن هو لباخ يذهب إلى أن «نمط الانسان الفكرى تحدده بالضرورة طريقته فى الوجود لذلك يجب أن يعتمد على تكوينه الطبيعى وعلى التعديل الذى يتلقاه نظامه باستقلال عن إرادته (93)»

وهو يفترض بذلك أن أفكارنا ومعتقداتنا تحددها الملابسات الخارجية التى تؤثر فينا «باستقلال» عن نوايانا الواعية . فإذا كان الأمر كذلك فكيف يزعم أن الأفكار الزائفة يغرسها بوعى فى الأذهان كهنة متآمرون بدلا من أن تكون متمثلة على نحو تلقائى من التجربة ؟ .

وبالإضافة إلى ذلك . كيف يستطيع تفسير أنه ومعاصريه تمكنوا وعلى الإطلاق من التعرف على الوعى الزائف ؟ . إن هولباخ يقول فى وقت واحد أن الفكر يحدده الإحساس وأن الفكر يستطيع التطور على نحو مستقل من خلال التربية أى دون تغيرات مناظرة فى البيئة المادية . وفى الحقيقة لقد مال «الفلاسفة» عموما إلى افتراض أن مشروع إعادة التربية سيكون كافيا لإحداث تغيرات فى المجتمع . وهذا الموقف يتنافر مع ماديتهم نفسها . ويلزم تغير عنيف مادى واقعى يتجاوز أشد آمالهم حماسا وأسوأ مخاوفهم للكشف عن هذا التناقض فى أفكارهم .

روسو والثورة والتفكير

لقد اتضح أن مادية «الفلاسفة» قدمت وجهة نظر باردة أحادية اللون للعالم . وقد وجد الكثيرون أن أفكار كوندياك وهلفسيوس وهولباخ مدمرة للروح على نحو حرفى . ومن حسن الحظ أن فرنسا القرن الثامن عشر قدمت نمطا فكريا بديلا يستطيع هؤلاء الكثيرون أن يتحولوا إليه . وكان جان جاك روسو غالبا مايدرج بين «الفلاسفة» ، وقد ارتبط وتعاون مع عدد منهم . ولكن أفكاره نفسها كانت متناقضة تناقضا حادا مع التجريبية الباردة لمشاريعهم . وكما يلاحظ نيتشة فإن روسو ثبت حركة التنوير على رأسها (١٦) . ويمكن قول ذلك بطريقة أخرى هى أن روسو أخذ المنهج النقدى للتنوير وأداره ضد نفسه . وكما رأينا فإن المفكرين ابتداء من هوبز فصاعدا حكموا على المؤسسات والممارسات الاجتماعية القائمة بمعيار العقل . وقد اعتبرت القدرة على التفكير العقلى فطرية أو طبيعية فى الجنس البشرى . وتلك هى القضية التى تحداها روسو بوصفها مبدأ ميتافيزيقيا (١٧) . وفى حركة التفاف تضفى الطابع الجذرى أخضع روسو العقل نفسه لذات النوع من النقد الذى قام به الفلاسفة باسم العقل .

وكان ما اكتشفه كما يقول فى «مقال فى أصل التفاوت (عدم المساواة) بين الناس» (١٧٥٥) أن العقل فى الحقيقة وبالكامل ليس شيئا طبيعيا . وهو يستنبط ذلك من فحص «الطبيعة» البشرية . ونتيجة لتأثيرات المدنية التى تقوم بالتشويه كما يقول فإن طبيعتنا الحقة لاتوجد إلا داخل أذهاننا . وبذلك رفض روسو منهجية «الفلاسفة» الذين يزعمون أن العالم الخارجى هو الذى يشكل وعينا «لذلك دعنا نبدأ بوضع كل الوقائع جانبا فليست لها علاقة بالمسألة» (١٧) . فالمنهج الإمبريقى المادى الذى يعامل الذهن كأنه شئ هو نفسه جزء من المشكلة التى يدعى معالجتها : «إنه بواسطة دراسة الإنسان جعلنا أنفسنا غير قادرين على معرفته»(١١). وبدراسة روسو لطبيعته الذاتية نمى المفهوم الافتراضى عن «حالة الطبيعة» الذى استخدمه معيارا للحكم على المجتمع المعاصر . و هو إذ يختلف مع هوبز فى وصفه لتلك الحالة أو هذا الوضع بأنه أدنى أخلاقيا من المدنية ، يزعم أن المقولات الأخلاقية لاتنطبق على الكائنات فى حالة ما قبل المجتمع : إن المتوحشين ليسوا شريرين على وجه الدقة لأنهم لم يعرفوا ما معنى أن يكون المرء خيّرا. (٣٦) وعنده أن هوبز «قد أدخل على نحو خاطئ ، فى انشغال الإنسان المتوحش بالمحافظة على بقائه ، الحاجة إلى إشباع العديد من العواطف التى هى نتاج للمجتمع» (٣٥).

وفى أواخر القرن الثامن عشر بذرت أفكار روسو بذور الحركة الفلسفية والأدبية المعروفة باسم الرومانسية . لقد ثار الرومانسيون على العواقب الاجتماعية والجمالية للرأسمالية الصناعية الناشئة ، ودعوا إلى العودة إلى ما تخيلوا أنها الطرق التى كانت

أكثر«طبيعية» للعيش والتفكير . وفي مقدمة ويليام وردزورث لديوانه «أغنيات شعبية»(١٨٠٠) يفسر الشاعر اختياره لموضوعات ريفية أساسا بنبرات تحاكي صوت روسو :

«لقد أُختيرت الحياة المتواضعة الريفية عموما لأنه في ذلك الوضع تجد الانفعالات الجوهرية للقلب تربة أفضل تستطيع فيها أن تبلغ النضج وأن تتخفف من القيد وأن تتكلم بلغة أوضح وأكثر روعة ... ففي هذا الوضع تندمج انفعالات الناس بأشكال الطبيعة الجميلة الدائمة» (١٨)

ويحذاء الدعوة إلى ما هو ريفي أو رعوى تمضي مخاطبة «العاطفة» أو «الانفعال» وعدم ثقة في «العقل» وحط من قيمته باعتباره نمطا غير طبيعي من التفكير . فالعقل عند روسو هو الملكة التي أغوت الإنسان بالتخلى عن حالة الطبيعة ليصير متمدنا . وهو بذلك صفة مريبة بكل تأكيد :

«أكاد أجرؤ على تأكيد أن حالة التفكير هي حالة مضادة للطبيعة وأن الإنسان الذي يتأمل هو حيوان فاسد ... العقل هو الذي يولد الأنانية ويقوى التفكير تلك الأنانية . فالعقل هو الذي يجعل الإنسان مستغرقا في ذاته بعيدا عن الآخرين والعقل هو الذي يقطع صلته بكل ما يضايقه ويحزنه» (37) وهذا التحرر من المخاوف ذات الطابع الحيواني إن كان مريحا في الظاهر فهو لايتحقق دون ثمن . وبألفاظ روسو إن الناس يساقون لشراء راحة متخيلة مقابل الهناء الحقيقي (17). وحينما تبدأ الكائنات البشرية في التجمع داخل مجتمعات تنحرف اختلافاتهم الطبيعية في القوة والقدرة لتصير تفاوتا (انعداما للمساواة) (53) . فالملكية الخاصة هي أساس كل أشكال انعدام المساواة (44) . وهي أكثر المؤسسات جميعا مجافاة للطبيعة . وبمجرد إقامة مبدأ التراتب الاجتماعي يشوه الناس وينكرون طبائعهم الحقيقية لكي يعززوا مكانتهم الاجتماعية بحيث أن يكون المرء شيئا ما وأن يظهر على أنه شئ ما يصبحان شيئين مختلفين تماما (54). وتكون النتيجة أن الناس لايعودون قادرين على إدراك المساواة الطبيعية التي تقع وراء التفاوتات السطحية للمدنية . وكان الإسهام الكبير لروسو في تاريخ الإيديويوجية هو اعتبار أن هذا الجهل المنتشر قد تأسس لحماية مصالح أصحاب الملكية :

إن الأغنياء تدفعهم الضرورة أو الحاجة تصوروا مشروعا يُعد أكثر المشاريع التي دخلت الذهن البشرى كفاءة وتفصيلا وهو أن يستخدموا لصالحهم قوة هؤلاء الذين يهاجمونهم ، أن يحولوا خصومهم إلى مدافعين عنهم ، أن يغرسوا في أذهانهم مبادئ أخرى وأن يعطوهم مؤسسات أخرى ملائمة للأغنياء بقدر ما يكون النور الطبيعي غير ملائم لهم (56)

وبذلك يستهدف كل جهاز المجتمع المتمدن الحفاظ على التقسيم غير الطبيعي البارز للثروة . ويعجز اللجوء إلى العقل كطريق للحكم على المؤسسات الاجتماعية مثلما فعل «الفلاسفة» التجريبيون عن الاعتراف بأن العقل نفسه هو ظاهرة غير طبيعية أو ظاهرة اجتماعية ، وهو بذلك جزء من المشكلة التى يدعى أنه حل لها . ومكان هذا المعيار المصطنع يقترح روسو معيارا جديدا هو حالة الطبيعة . وكما كانت الحال مع هوبز يجب تأكيد أن ذلك لايقصد به أن يكون أكثر من مصادرة افتراضية يمكن استعمالها للكشف عن الوضع التحكمى (التعسفى) للعلاقات الاجتماعية الراهنة . ففى واقع الأمر يصل لجوء روسو إلى الطبيعة عمليا إلى لجوء إلى التاريخ :

«وفى اكتشاف وتتبع الطرق المنسية والمفقودة التى كان يجب أن تقود الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية ... لن يتفادى أى قارئ متمعن أن تستوقف نظره المسافة الهائلة التى تفصل بين الحالتين ، وفى هذا التعاقب البطئ للأشياء سيرى حلا لعدد لامتناه من المشاكل الأخلاقية والسياسية التى عجز الفلاسفة عن حلها ... وسيفسر كيف أن النفس والانفعالات البشرية تغيرتا على نحو غير محسوس ، وأنهما إن صح القول غيرتا طبيعتهما ، ولماذا غيرت حاجاتنا وانفعالاتنا فى المدى الطويل موضوعاتهما ، ولماذا مع اختفاء الإنسان الأصلى تدريجيا لم يعد المجتمع يقدم لعيون الرجال الحكماء أى شئ إلا تجمعا من بشر مصطنعين وانفعالات متكلفة هما من فعل هذه العلاقات الجديدة وليس لهما أى أساس حقيقى فى الطبيعة (69) »

وهنا تستخدم الوصية التى كانت فى الأصل دينية بألا نجعل من مصنوعاتنا أصناما لفضح «البشر المصطنعين» فى المجتمع المتمدن . لقد رفض التجريبيون أى مفاهيم ميتافيزيقية على أساس أنها ليست «واقعية» بل اختراعات بشرية . وسار روسو خطوة أبعد مشيرا إلى أن كل الممارسات الاجتماعية بما فيها العقل نفسه هى اختراعات بشرية . وفى أيدى أتباعه تضمنت رومانسية روسو على نحو متكرر ثورة سافرة ضد العقلانية ونداء للإنسانية أن تعود إلى نمط أكثر «طبيعية» من التجربة الداخلية . وقد بلغ هذا الميل أوجه فى بعض المجادلات اللاعقلانية مثل مطلب جون كيتس فى ١٨١٧ «لحياة إحساسات بدلا من حياة أفكار» [١٩] ولأن كل المواضعات والتقاليد الاجتماعية العقلانية هى من صنع الإنسان ، فهى بمعنى ما ليست «واقعية» ، فلا شئ فيها طبيعى أو أبدى أو حتمى . ولذلك فكل شئ يمكن تغييره .

وكان «الفلاسفة» التجريبيون أيضا يريدون تغيير الأشياء . ولكنهم تصوروا عملية تدريجية بيكونية من إعادة التربية ستزيل بكياسة الأصنام وتُنصِّب مكانها العقل . ورغم عوائق «النظام القديم» فى الكنيسة والدولة كان المشروع الفلسفى يتقدم بخطوات

متواضعة ولكنها مهمة فى فرنسا التنوير . وكانت مهاجمة روسو للمعتقدات والمؤسسات التقليدية أكثر راديكالية بل كانت ثورية فى الحقيقة . وليس من المستغرب أن روسو وليس كوندياك هو الذى أعلن أنه نبى من جانب اليعاقبة الراديكاليين ، أو أن روبسبيير كان يصر على أن تحل عبادة «الكائن الأعلى» الذى يقول به روسو محل «المهازل السخيفة» المحتفلة بالعقل المؤله . وبدلا من أن تتضمن نظريات روسو إصلاحا عقليا فقد أوحت بإمكان محو هيكل التنظيم الاجتماعى برمته والبدء من جديد . كما أعلن الدستور الثورى الفرنسى لعام ١٧٩١ لن يوجد من الآن أى طبقة للأشراف أو النبلاء ولا أى امتيازات لمراتب اجتماعية ولا نظام إقطاعى ولا محاكم كنسية ولا أى لقب أو طائفة أو حقوق مقصورة على منصب ! ؟

وبذلك أقرت الجمعية التأسيسية المساواة الشكلية بين البشر جميعا . وحتى قبل استكمال الدستور كانت هذه الفكرة موضوعا لنقد ساحق من جانب السياسى الأيرلندى الانجليزى إدموند بيرك **Edmund Burke**. وقد ذهب بيرك فى مؤلفه «تأملات حول الثورة فى فرنسا» (١٧٩٠) إلى أن الثوريين قد أساءوا قراءة أستاذهم المزعوم . وهو يعلن : «أنا أعتقد لو كان روسو حيا وكان فى إحدى فترات صفوه لأصابته صدمة من نوبات السعار الفعلية التى أصابت تلاميذه»[٢٢] . ويرى بيرك أن روسو كان يصنع من حيث الأساس حججا فلسفية ولم يقصد أن يحاول أحد وضعها موضع التطبيق . لسبب قوى جدا هو أن ذلك مستحيل . فالمؤسسات الاجتماعية فى نظر بيرك تتحدد تاريخيا ، ولذلك فإن أقصى «ادعاء» هو اعتبار المجتمع صفحة بيضاء يمكن إعادة صياغته وفقا للإرادة .

«لأن الحريات والقيود تتغاير تبعا للأزمان والملابسات كما تسمح بتعديلات بلانهاية، فهى لايمكن أن تحسم على أساس أى قاعدة مجردة ولايكون شئ أشد غباء من مناقشتها على أساس ذلك المبدأ» **(72)**

وكان خطأ الثوريين أنهم افترضوا أن «حالة الطبيعة» عند روسو كانت وضعا يمكن تحقيقه بالتجربة بدلا من أن تكون مصادرة فرضية صيغت لكى تمكننا من تقييم أعرافنا على نحو تاريخى . إن روسو يقول إن الناس متساوون بطبيعتهم ولكن ذلك ساق الثوريين إلى تأكيد شئ من الواضح بالتجربة أنه ليس حقيقيا وهو أن كل البشر متساوون هنا والآن . وتلك كما يرى بيرك ليست إلا مساواة شكلية دون واقع مادى :

«وصدقنى ياسيدى أن أولئك الذين يحاولون محو الفروق لايصلون أبدا إلى تحقيق المساواة ، فهم لايصلون إلا إلى تغيير وتشويه النظام الطبيعى للأشياء فهم يثقلون على صرح المجتمع بأن يضعوا فى الهواء ماتتطلب صلابة البناء أن يكون على الأرض» **(57-8)** وما يسميه بيرك «الحقوق الميتافيزيقية» للإنسان **(73)** ليست فى الواقع شاملة للجميع على الإطلاق ، فهى بالأحرى قناع (ويمكن أن نقول إيديولوجية) تتنكر وراءه المصالح الفئوية:

«وستسفر كل السلطة التى أدت إليها هذه»

«الثورة فى المدن بين أيدى بورجوازيى هذه المدن»

«وقادتهم من أصحاب المال ... وهنا تنتهى كل الأحلام»

«والرؤى الخادعة عن مساواة البشر وحقوقهم . وفى»

«المستنقع الشاسع لهذه الأوليجاركية (حكم الأقلية)»

الوضيعة يصبح البشر جميعا ممتصين مغرقين ضائعين إلى الأبد» **(240,242)**

وهكذا فإن مجرد تأكيد أن البشر تجريديا « متساوون » دون أن تصحبه أى محاولة لجعلهم متساوين فى الواقع يعتبره بيرك تحديدا إيديولوجية بورجوازية "إن المصلحة المالكة للمال» تتطلب هذه المساواة الشكلية - إزالة كل العوائق أمام ملاحقة الثروة والسلطة من أجل أهدافها الخاصة ولكنها تدعى بدهاء أنها تنتهج مبدأ شاملا وأنها تعيد المجتمع إلى الوضع « الطبيعى » .

وبحدة ذهن جديرة بالإعجاب ، تنبأ بيرك بمستتبعات هذه الرغبة فى محو عمل التاريخ وبتر عتاد الثقافة والتقليد . إن أى محاولة لتحقيق « حالة الطبيعة » عند روسو فى الممارسة الفعلية لن تؤدى إلا إلى خفض الإنسانية إلى وضع من الجنون والاختلاط:

«إن كل الافكار المتراكمة بإفراط المستمدة من خزانة»

«ثياب مخيلة أخلاقية يمتلكها القلب ويصدق عليها»

«الفهم باعتبارها ضرورية لتغطية عيوب طبيعتنا العارية»

«المرتعدة ورفعها إلى مستوى الكرامة فى تقديرنا،»

«ينبغى تسفيهها باعتبارها زيا مضحكا سخيفا متقادما»

«وفى هذا المخطط للأشياء ليس الملك إلا رجلا»

«وليست الملكة إلاامرأة وليست المرأة إلا حيوانا»

«وليس الحيوان منتميا إلى أعلى مرتبة (92-3)»

وكما يصور شكسبير الأمر فى الملك لير«لا تسمحى للطبيعة بأكثر مما تحتاجه الطبيعة ، فحياة الانسان رخيصة كحياة الحيوان» ٢٣ **(11,iv,266-7)**

إن الحالة الطبيعية التى يريد الثوريون إرجاع فرنسا إليها كما تنبأ بيرك سوف تشبه الحالة التى يشير إليها هوبز بقدر أقرب كثيرا من الحالة التى يشير إليها

روسو* . ولكن بعد أن سكن غبار الثورة بقيت إنجازات مهمة وكان أحدها رفع إيديولوجية البروجوازية التى تفرض الطبيعة والمساواة إلى شئ يقترب من العقيدة القومية وظلت فى هذه المكانة على وجه العموم إلى اليوم . وكان ثانى الإنجازات وربما كان نتيجة للإنجاز السابق هو إعطاء دراسة «الإيديولوجية» وضعا مرموقا بين العلوم الإنسانية .

دستوت دى تراسى Destutt de Tracy واختراع الإيديولوجية

جاء أحد الردود الكثيرة على هجوم بيرك الذى استهدف الثورة الفرنسية من أرستقراطى مرتد وعضو فى الجمعية التأسيسية الثورية اسمه دستوت دى تراسى . وفى كتيب من خمس عشرة صفحة عام ١٧٩٠ عارض دستوت دعوة بيرك إلى التسوية الإنجليزية المعتدلة التوفيقية لعام ١٦٨٨ كنموذج على فرنسا أن تحتذيه . وقد ذهب إلى أن هذا ليس وقت أنصاف الحلول فالحاجة ماسة إلى «ثورة كاملة» [٢٤] . وبعد ست سنوات حينما كان عضوا فى مجمع فرنسا اخترع لفظة إيديولوجية .وبعد ستة عشرة عاما منحه نابوليون شرف لومه على التراجع من موسكو وعلى عهد الإرهاب الثورى أيضا :

> **«يجب أن ننحى باللائمة عن الشرور التى»**
> **«عانتها بلدتنا فرنسا الجميلة على الإيديولوجية ، تلك»**
> **«الميتافيزيقا الوهمية المبهمة التى تبحث بدقة عن العلل»**
> **«الأولى التى ينبغى أن نبنى على أساسها تشريع»**
> **«الشعوب بدلا من الانتفاع بالقوانين المعروفة للقلب**
> **الإنسانى وبدروس التاريخ . وهذه الأخطاء يجب أن**
> **تؤدى حتما وقد أدت بالفعل إلى حكم رجال متعطشين للدماء.»** [٢٥]

وعلى مستوى شخصى كان الاتهام ظالما شديد الظلم ، فقد سجن دستوت فى واقع الأمر أثناء «الإرهاب» ، ولم ينقذه من المقصلة إلا حركة ترميدور** Thermidor.

---

*الحالة الطبيعية عند هوبز يكون فيها الإنسان ذئبا للإنسان ويكون جميع البشر فى حرب ضد الجميع ، فهى حالة من الأنانية والعدوان .(المترجم)

**إسقاط روبسبير وحلفائه بانتفاضة شعبية وإعدامهم بين ١٠و١٢ ترميدور وهو الشهر الحادى عشر من التقويم الثورى للجمهورية الفرنسية الأولى ويمتد من ٩يوليه إلى ١٧ أغسطس وقد سقط ما يسمى بعهد الإرهاب فى يومى ٩و١٠ من ترميدور (٢٧– ٢٨ يوليه ١٧٩٤) المترجم .

ولكن نابليون كان مصيبا فى أن ينسب ميلا خطيرا راديكاليا هداما إلى علم «الإيديولوجية» الذى اخترعه دستوت . وقد أشار بونابرت الى أن أيديولوجية دستوت تغفل دراسة القوانين المعروفة للقلب الإنسانى ودروس التاريخ . وكما يقول فإن هذا العلم يقف ضد الفكرة المثالية عن مفاهيم قبلية (سابقة على التجربة) كما يقف ضد إمكان الحتمية التاريخية . وهذان الموقفان يشهدان على تراث لوك وكونديك وهما أهم مؤثرين فى فكر دستوت . فقراءته لهذين المفكرين ساقته إلى الاعتقاد كما يقول فى «مبادئ الإيديولوجية» **Elements de l' ideologie** بأنه لاوجود لأفكار فطرية مادام كل الفكر مستمدا من الإحساس . وقد اعتقد أيضا من جهة أخرى «أنه لاشئ يوجد بالنسبة لنا إلا بواسطة الأفكار التى نمتلكها عنه ، لأن أفكارنا هى كينونتنا بأكملها هى وجودنا نفسه» (٢٦) . وكما هى الحال عند هوبز تخلق الأشياء الأفكار . ولكن هذه الأفكار لاتستطيع أبدا أن تكون مطابقة بالكامل للأشياء . وبدا لدستوت أن الطريق الوحيد لتجنب الموقف الارتيابى القائل بأن المعرفة الحقة مستحيلة هو تحليل العملية التى تترجم أذهاننا بواسطتها الأشياء المادية إلى أشكال مثالية . وكان كونديك قد فتح مجال الدراسة هذا ، ولكن هذا المجال فى ظل قيادة دستوت اتخذ طابع المؤسسة فى قسم مجمع فرنسا الذى كان يدرس العلوم الأخلاقية والسياسية ، وأطلق عليه اسم الإيديولوجية أو علم الأفكار .

وهكذا نشأت الايديولوجية فى الأصل كعلم شارح أو ما بعد علم **meta- science** أى كعلم للعلم . وقد ذهبت إلى أنها قادرة على تفسير من أين جاءت العلوم الأخرى وعلى تقديم تسلسل أنساب علمى للفكر . وكما استطاع نابوليون التبين فإن ذلك يصل إلى القول بالسمو على كل الفروع العلمية الأخرى . وبعد قمعه العنيف لرجال الايديولوجية **ideologues** بعد ١٨٠٢أقر بالتهديد الذى يمثله هذا العلم المختال فى صلف لطموحه الاستبدادى . ودعت خطط نابليون إلى فرض ايديولوجية بالمعنى الازدرائى للفظ ، فقد ظن على سبيل المثال أن المسيحية تستطيع كفالة النظام العام وكان مشروع رجال الإيديولوجية يهدد «بتدمير كل الأوهام» (٢٧) ، ومن ثم بنزع القناع عن الأهداف الوضيعة وراء احتضان الامبراطور للفاتيكان .

أى أن إيديولوجية دستوت دى تراسى تتتبع الأفكار خلال الاحساسات إلى جذورها فى المادة . ولكن هذا العلم يتحرك إلى ما بعد مادية كونديك الاختزالية بتأكيد أقوى للحركة وللعملية التى خلالها يتفاعل البشر مع محيطهم المادى .وبذلك كان دستوت قادرا على قول إن «الإيديولوجية» تحقق فتحا فلسفيا خطيرا بتجاوزها التضادات القديمة بين المادة والروح ، وبين الأشياء والمفاهيم . لذلك فقد كان منساقا كما يلاحظ إميت كنيدى **Emmet kennedy** للسير «فى اتجاهين عكسيين نحو تصور مثالى النزعة للخطأ وتصور حسى النزعة للحقيقة (الصدق)» (٢٨) .

ومعنى ذلك أنه على حين تكون الإحساسات التى نحصل عليها من الأشياء الخارجية دقيقة ويمكن الوثوق بها فإن الأفكار التى تحدثها هذه الإحساسات فى أذهاننا قد تكون مرتبة على نحو مغلوط ، ومن ثم تؤدى بنا إلى استنتاجات خاطئة : وينبغى أن يكون ممكنا - عن طريق ملاحظة الحركة التى تتحول بواسطتها الإحساسات إلى أفكار - فهم ومن ثم تجنب الطرق التى تجئ بها مثل هذه الطرز الخاطئة إلى الوجود :

وبذلك يزعم الفرع العلمى الجديد وهو الإيديولوجية «علم الأفكار» لنفسه ألا يكون أقل من العلم الذى يفسر كل العلوم . وكان بين طموحاته أن يؤسس «قواعد ولغة تتخذ من الرياضيات نموذجا ... يخصص فيها لكل فكرة علاقتها اللغوية المناظرة» [٢٩] . وسوف يكون من المستطاع إذن استخدام هذا النسق لدراسة العلاقات بين الأفكار وكذلك لتحديد أصولها . وعلى أى حال فإن التداعيات العملية لمثل هذا العلم كما فهم نابليون تعنى أنه لايستطيع أن يكون منزها عن الغرض والمصلحة . فنزع القناع عن مصدر الأفكار هو بمثابة إنكار أن تكون لها صحة مطلقة . فإذا طبق ذلك على جميع الأفكار فمن السهل رؤية كيف يمكن أن يكون طموح دستوت إلى تغيير وجه الأرض[٣٠] جديرا بالتصديق بقدر كاف . ومن سوء طالعه أنه لم يكن الرجل الوحيد فى فرنسا الذى يخامره مثل هذا الطموح . وكان نابليون يتعرف على التهديد حينما يلمحه وكان من الدهاء بحيث يدرك أن «علم الأفكار» يستتبع نزعة ارتياب تامة نحو كل معرفة جازمة صادرة عن سلطة مختصة مما يجب أن يؤدى إلى فوضى مستمرة «وإلى حكم رجال متعطشين للدماء» .

لذلك من الخطأ أن نرى فى الصراع غير المتكافئ بين «رجال الإيديولوجية» وبونابارت رمزا للمطالب المتناقضة للنظرية والممارسة . وحينما هاجم دستوت واتباعه باعتبارهم «حالمين» و «ثرثارين» فهو لم يكن يرمى إلى القول إن نظرياتهم كانت «مثالية» خالصة لاعلاقة لها بالواقع السياسى . فعلى العكس من ذلك كان يعرف أن نظرياتهم كانت وثيقة الصلة جدا بالقضايا السياسية . فإذا سمح لهم بمتابعة أهدافهم المتعلقة بعصر سعيد فإن نابليون قد تنبأ بثورة دائمة : باضطراب هائل يستمر فيه نزع القناع عن الأفكار وإضعافها وإحلال أفكار جديدة محلها . ويبدو أن التاريخ اللاحق للإيديولوجية ولعلاقتها بالسياسة العملية يؤيد ما ذهب إليه .

الفصل الثالث

المثالية

ما تسميه روح العصر

هو فى الواقع روح هؤلاء الرجال

التى انعكس فيها زمانهم

(جوته ، فاوست ،٥٧٧-٩) (١)

أنا ديكارت

طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، قدمت التجربية والمادية أساسا عقلانيا لدراسة الوعى . وقد سمح ذلك للإيديولوجية (علم الأفكار) . أن تأخذ مكانها بين علوم التنوير .، ولكن أثناء عملية تحليل تكوين الأفكار حرم رجال الإيديولوجية هذه العملية من الوقار والتبجيل اللذين كانا من حقها فى السابق . وعلى وجه الخصوص لم يكن من المستطاع لمفهوم الروح أن يكون له أى مكان فى مادية «الفلاسفة» . وقد عبرت ملاحظة دستوت دى تراس القائلة بأن علم الأفكار فرع من علم الحيوان عن موقف مختال من الفكرة العزيزة على القلوب القائلة بأن هناك نوعا من الجوهر فوق الطبيعى شبه الإلهى داخل الذهن يرفع الإنسانية فوق الحيوانات .

وقد قدم روسو أحد طرق الهرب لهؤلاء الذين كانت حساسيتهم شديدة الرقة بحيث لاتقر دراسة الذهن كأنه أى موضوع آخر للعلم . ولكن روسو كتب فى اتجاه معاكس على نحو مباشر لمذاهب المادية ، ولم يكن تمجيده للذات الفردية المستقلة إلا الوجه الآخر أو الأطروحة النقيضة لنزعة كوندياك ودستوت الحسية الصارمة . ولابد من الرجوع إلى القرن السابع عشر ، إلى مؤلفات رينيه ديكارت **René Descartes** لنجد عرضا أكثر عقلانية واتساقا لتحرر الذهن من المادة .

وحينما يجعل جوته شخصيته الرئسية فى «آلام فرتر الشاب» (١٧٧٤) تعلن «أعود إلى نفسى وأجد عالما»[٢] فإنه يقاوم المذهب «الحسى» القائل بأن كل العمليات العقلية يمكن تعقبها إلى مؤثرات خارجية . ويجد ديكارت أيضا أساسا أعلى لليقين داخل النفس الفردية أو الذات . وفى رسالته المبكرة «قواعد تدبير العقل» (١٦٢٨) يعلن دون

لبس أن « العقل الإنسانى يملك شيئا داخله يمكن أن نسميه إلهيا تنتثر فيه البذور الأولى لأنماط التفكير النافعة» [٣] . وهذا الافتراض ينازع منازعة جذرية المشروع المادى الذى يتعقب أصل الأفكار الإنسانية إلى علل فى العالم المادى . ويلاحظ ديكارت أن حواسنا التى من خلالها نخبر دون محيد الأشياء المادية يمكن فى الأغلب أن تخدعنا . فالبرج الذى يبدو مستديرا حينما ننظر إليه من زاوية معينة قد يبدو مربعا من زاوية أخرى ، وحينما نحلم أو نكون فى حالة توهم قد نظن أننا نرى أشياء ليست موجودة فى الحقيقة ... وهلم جرا . فديكارت يعتبر أن «التحيزات» أو الأفكار المسبقة تنشأ عن التصديق الواسع النطاق لما نفترض بسذاجة أنه خبرتنا بالعالم خارجنا ، ولكنه فى الحقيقة تتوسطه حواسنا التى ساءت سمعتها من ناحية الوثوق بها . وفى كتاب «تأملات فى الفلسفة الأولى» (١٦٤١) يلاحظ الوضع الإشكالى للمدركات الحسية ويدعو نتيجة لذلك إلى الشك فى جميع الأشياء وخاصة فى الأشياء المادية» **(140)** وهذا الشك المنهجى مفيد «بمقدار ما يخلصنا من كل نوع من التحيز المسبق ويضع أمامنا طريقة شديدة البساطة يستطيع العقل بواسطتها أن يفصل نفسه عن الحواس» . وفى الحقيقة إن الشئ الوحيد الذى يستطيع العقل أن يكون على يقين منه بإطلاق هو وجود نشاطه نفسه . وقد عبر ديكارت عن ذلك فى المبدأ الشهير «أنا أفكر إذن أنا موجود» [٤] **Cogito ergo sum** .

ويقصد ديكارت بذلك قضية تثبت نفسها بنفسها أى أنه يعتقد أن صدقها يتأسس فى فعل تعقلها نفسه . ولكننا نستطيع عند الفحص الأكثر دقة أن نرى أن الأمر ليس كذلك . فالكوجيتو الديكارتى كما يسمى يثبت بالتأكيد أن التفكير موجود . ولكن ديكارت يستخلص من ذلك النتيجة التى لامسوغ لها عن وجود أيضا لذات مفردة موحدة ، لأنا ، يقوم بالتفكير . ومن هذا الافتراض المسبق يحاول ديكارت أن يستنبط بقية نظريته .إن الأنا الديكارتى المُبدئ المتكامل المتعالى يقدم معيارا بديلا لليقين والاتساق لعالم يتضاءل فيه بسرعة تصور الله كمصدر للحقيقة كلها .

ولأنه لن يقر إلا بيقين ذاته وعملياتها الفكرية فقد افترض تباعدا لايقبل التوفيق أو ثنائية بين العالم المادى والأفكار التى لدينا عنه . وهذا هو أهم اختلاف بين ديكارت والماديين . فهو لايعتقد أن التفكير مستمد من الإحساس أى كما يضع كونديلك المسألة بأنه إحساس محول . وبدلا من ذلك يصر على الانفصال بين الدائرتين المثالية والمادية . ولأنه يعتقد أن قدرتنا العقلية الفطرية تحدد تجربتنا بالعالم وتجعلها ممكنة فإنه يصنف كداعية للعقلانية (للمذهب العقلى) ويقول ديكارت فى «التأملات» الثالثة إننا لاندرك العالم الخارجى حسيا على الأطلاق :

«لقد تلقيت من قبل وسلمت بأن أشياء كثيرة يقينية وواضحة . ولكنى بعد ذلك تعرفت عليها بوصفها مشكوكا فيها . فماذا كانت تلك الأشياء إذن ؟ لقد كانت السماء والنجوم وكل الأشياء الأخرى التى وعيتها بواسطة الحواس . ولكن ما الذى أدركته فيها على نحو واضح متميز ؟ لاشئ أكثر من أن أفكار تلك الأشياء قد قدمت إلى عقلى. ولكنى حتى الآن لا أنكر أن هذه الأفكار يجرى الالتقاء بها داخلى . ومع ذلك كان هناك شئ آخر تأكدت منه وظننت نتيجة للعادة التى كونتها فى تصديقه ، أننى أدركه بكل وضوح على الرغم من أننى فى الحقيقة لم أدركه على الإطلاق ، وأعنى بذلك الشئ أن هناك خارجى موضوعات تنطلق منها هذه الأفكار وهى تماثلها تماما » (158) وحينما نعتقد أننا نرى أشياء فى العالم المادى فإننا لانرى فى الحقيقة إلا أفكارنا أو مفاهيمنا عن أشياء قد توجد وقد لاتوجد خارجنا ومثل هذه الحقيقة هو السبب الأول للوعى الزائف : الخطأ الرئيسى والأكثر شيوعا يرجع إلى حكمى على أن الأفكار فى داخلى مماثلة أو مطابقة للأشياء خارجى» (160) وكما رأينا فى الفصل السابق فإن التجربيين مثل هوبز يدللون أيضا على أن العالم الخارجى لايقبل المقارنة بأفكارنا عنه . ويعنى ذلك عند هوبز أن علينا أن نبذل قصارى جهدنا للتحقق من مفاهيمنا بالرجوع إلى الواقع المادى . حتى ونحن نعرف أن أحد الجانبين لن يكون أبدا مطابقا بالكامل للجانب الآخر . وحينما تصير فكرة ما شديدة الانفصال عما هو تجربى بحيث لاتمتلك أى مرجع مادى فإنها تصير عرضة لأن تُنفى إلى «مملكة الجنيات» كما يسميها هوبز. وعلى النقيض من ذلك لايعتقد ديكارت أنه يجب على الأفكار أن تطمح إلى التطابق مع أى شئ خارجها لكى تكون صحيحة . وبدلا من أن تكون مجرد هراء فإن الأفكار التى يمكن تتبعها إلى أشياء إمبريقية يجب أن تكون لها علة أخرى لن تكون أقل اتصافا بالحقيقة بسبب كونها ليست مادية : .

«لأننا إذا تخيلنا أن شيئا ما يوجد فى فكرة ما»

ليس موجودا فى العلة واستنتجنا أنه يجب أن»

يكون مستمدا من لاشئ ، فإن هذا النمط من الوجود»

مهما يكن بعيدا عن الكمال ، هو نمط وجود شئ ما على نحو موضوعى»

أو عن طريق التمثيل فى الفهم بواسطة فكرته ، لايمكننا»

أن نقول عنه بيقين أنه لاشئ»

أو تبعا لذلك أن الفكرة تستمد أصلها من»

لاشئ (163)»

فمفاهيمنا وهى كل ما نستطيع معرفته ليست بالضرورة مستحثة بواسطة أى شئ مادى ولكن من الممكن أن يكون لها أصل مشروع تماما . وبذلك لايتفق ديكارت مع تشبيه لوك للأفكار اللامادية بالأوثان الدينية . فرأيه على العكس هو أن معرفتنا بالأفكار سابقة على أى معرفة يمكن أن نحصل عليها بالأشياء نفسها وأكثر يقينا .

الافتتان بالعقل – كانط والتنوير

ترجع صلة ديكارت الوثيقة بأى عرض للإيديولوجية إلى قوله إن مدركاتنا الحسية تمثل لنا العالم المادى بطريقة زائفة على نحو شامل . وهكذا يكون هناك تباعد مطلق بين الواقع وأفكارنا ، بين «الموضوع» و«الذات». ويجدر بنا أن نلاحظ أن هذا التضاد يقوم بالتحديد على نحو متبادل : فمقولة «الذات» لن يكون لها مضمون دون مقولة « الموضوع » والعكس بالعكس . ومع ذلك تقدم الثنائية الديكارتية الأساس للمصطلح الذى يطبق بالمواضعة على التاريخ الفلسفى . ومن ناحية شديدة العموم فإن هؤلاء المفكرين أمثال هوبز الذين يعتقدون أن العالم الخارجى يحدد أفكارنا يسمون «بالتجريبيين» كما أن أمثال ديكارت الذين يعتقدون أن أفكارنا الفطرية تشكل أساس خبرتنا بالواقع يسمون «بالعقلانيين» أما أمثال أفلاطون الذين يعتبرون مجال الأفكار الواقع الوحيد الحق فيسمون «بالمثاليين» وأمثال كوندياك الذين يقولون بأن العالم الفيزيقى أكثر حقيقة من المفاهيم الإنسانية فيعرفون «بالماديين» وفى الواقع كان الفلاسفة الأكثر إثارة للاهتمام طوال القرون الثلاثة التى أعقبت ديكارت هم الذين حاولوا التغلب على هذه التضادات الأساسية أو مصالحتها معا .

وقد أخذ فيلسوفان من الحافة السلتية لأوروبا هما جورج باركلى وديفيد هيوم المنهج التجريبى إلى طرفين أقصيين متباعدين ولكنهما متساويان فى إثارة الدهشة . وقد اشار الأيرلندى باركلى فى محاورة هيلاس وفيلونوس * The Dialogue of Hylas and philonous (١٧١٣) إلى أننا لانمتلك أى أفكار فطرية . فالمعرفة الوحيدة التى يمكن أن نحوزها عن العالم المادى تجئ من انطباعاتنا الحسية . وليس لدينا مبرر فى الاعتقاد أن هذه الانطباعات تمثيل دقيق لأى شئ إن كان هناك شئ يمكن أن يسببها . ويلزم عن ذلك بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية أن الطبيعة الحقة للعالم الخارجى غير قابلة للمعرفة ، وأن الأشياء لاتوجد إلا إلى المدى الذى تُدرك فيه . وفى الحقيقة ستكف الأشياء عن الوجود حينما لا تكون مُدْرَكة بواسطة كائنات بشرية لولا كلية حضور الله الذى يرى كل شئ . وقد قدم رونالد نوكس Ronald Knox محاكاة ساخرة من هذا المذهب فى زوج شهير من الخماسيات الفكاهية .

---

* هيلاس هو المادى فاسمه مشتق من الهيولى أى المادة وفيلونوس أى محب العقل ، الذى يعبر عن وجهة نظر باركلى والذى لابد أن ينتصر فى النهاية (المترجم)

«كان هناك شاب يقول إن الله
كان لابد أن يعتبر الأمر شديد الغرابة
إذا وجد أن هذه الشجرة
تستمر فى الوجود
حينما لايوجد أحد فى الساحة
الرد
السيد العزيز : دهشتك غريبة
فأنا موجود دائما فى الساحة
وهذا هو السبب فى أن الشجرة
ستواصل الوجود
مادامت مرئية بواسطة المخلص لك الله»(٥) .

وعند الفيلسوف الأسكتلندى ديفيد هيوم أدت نظرية باركلى إلى استنتاج أن أفكارنا لاتطابق أى واقع موضوعى ، فهى ليست إلا تمثيلات خافته ضبابية لانطباعاتنا الحسية الجسمية . كما أن الأفكار المركبة هى مجرد ترابطات من هذه التمثيلات . ومضى هيوم فى «رسالة فى الطبيعة البشرية» (١٧٣٩-٤٠) بعيدا إلى درجة أن قال إنه مادمنا لانمتلك أى انطباع حسى عن نفس لنا موحدة - عما سنسميه اليوم «الذات» ، فليست لنا أى شخصية داخلية قابلة للمعرفة ، وهذه الذات ليست إلا حزمة من المدركات الحسية العشوائية نفرض عليها تعسفا ترتيبا مثاليا ونلصق عليها نعت «الذات» .

وكانت مستتبعات أفكار هيوم راديكالية وباعثة على الإرباك لأقصى مدى . وبين أشياء أخرى فقد حذف بإحكام الروح من الاعتبار الفلسفى ، لتصبح فى كل المقاصد والأعراض أمرا متخيلا وحتى عزاء الأنا الديكارتى المفكر الموحد تعرض للإنكار. وفضلا عن ذلك فقد أومأ هيوم إلى أن المعرفة الدقيقة بالعالم الخارجى مستحيلة . ويمكن أن نستدل من ذلك أننا لانمتلك معايير يعول عليها لتمييز الصواب من الخطأ . وحتى علاقة العلة بالمعلول (السبب بالنتيجة) اعتبرت إملاء مصطنعا على واقع حرون . وكما سنرى فإن تعاليم هيوم هذه تستبق بدرجة ملحوظة الكثير من مسلمات ما بعد الحداثيين فى القرن العشرين (٦) .

وكان إمانويل كانط بين أولئك الذين اعتبروا هذه التعاليم شديدة الإفراط ، وملاحظته أن هيوم أيقظه من «السبات اليقينى الاعتقادى» (الدوجماطيقى) مشهورة ، ويعنى بها أنه أيقظه من العقلانية غير النقدية . وفى «نقد العقل الخالص» (١٧٨١) أخذ كانط على عاتقه مهمة أن يقيم وجود ذات إنسانية متعالية . وبعبارة أخرى لقد عنى بإثبات أننا نمتلك ذاتا متصلة متماسكة تعلو على الاختلاط الضبابى للتمثيلات . وقام كانط بذلك بواسطة تحدى الثنائية بين العقلانية والتجريبية ، وهو يقول فى المدخل:

«وعلى الرغم من أن معرفتنا بأكملها تبدأ بالخبرة (التجربة) ، فلا يترتب بأى حال على ذلك أنها بأكملها تنشأ من التجربة . وعلى العكس من ذلك من الممكن تماما أن تكون معرفتنا الإمبريقية (التجريبية) مركبا مما نتلقاه خلال الانطباعات ومما تقدمه ملكة المعرفة من ذاتها » (٧)

إننا نعى العالم الموضوعى خارجنا بالحدس ولكننا لانستطيع أن نصير واعين بحق بهذا العالم إلا بواسطة توحيد هذه الحدوس فى صورة مفاهيم ، وعلى سبيل المثال حينما أُدرج تلك القطعة الموضوعية من الرصاص والخشب تحت المقولة المثالية العامة « قلم رصاص » ، فإننى أفرض مفهوما إنسانيا على موضوع مادى وأصل بذلك إلى معرفة إنسانية بحق به . وتلك القدرة على الإدراك المفهومى هى صفة فطرية فى الفهم .

وهكذا يقترح كانط بدلا من الفصام الديكارتى الصارم وحدة يجرى بها إنتاج المعرفة بواسطة التجربة والعقل وهما يعملان معا . وهو يسمى الجزء من معرفتنا المستمد من التجربة معرفة «بعدية» **a posteriori** ويشير إلى المعرفة السابقة منطقيا على التجربة باعتبارها «قبلية» **"a priori"** . وهو يقسم هذا المجال الأخير لاحقا إلى قضايا تحليلية **analytic** وتركيبية **synthetic** . وأولى هذه القضايا يكون ضمان صدقها أن المحمول متضمن فى الموضوع مثل « المنزل الكبير منزل » وثانيهما يمضى المحمول فيها إلى أبعد من الموضوع أو يضيف إليه شيئا مثل « المنزل الكبير فارغ » . وفى وجهة النظر التجريبية للأمور يجب أن تكون جميع الأحكام التركيبية بعدية أى مستمدة من التجربة . ولكن كانط من الناحية الأخرى اعتقد بوجود أحكام تركيبية معينة هى أحكام قبلية بحق وتسبق أى تجربة ممكنة . وبدا له أن العلم النيوتونى والهندسة يقدمان أمثلة لهذا النوع من الحكم . فلأن بديهياتها ستكون بالضرورة صحيحة بالنسبة إلى أى تجربة بشرية متصورة لايمكن أن يكونا مستمدين من التجربة ولكن يجب أن يكونا سابقين عليها . والمسألة التى عجزت التجربة عن الإجابة عنها والذى اضطلع كانط نفسه بالإجابة عنها هى كيف تكون هذه القضايا التركيبية القبلية ممكنة ؟ *

وكانت إجابة كانط أن هناك «مقولات» معينة متأصلة فى الذهن الإنسانى ليست تجريبية ولكنها تجعل التجربة ممكنة . ودون هذه المفاهيم مثل الجوهر والعلية سيكون مستحيلا على نحو مباشر وجود أى نوع من التجربة الإنسانية يمكن التعرف عليها . فهذه المقولات إذن ليست مستمدة من التجربة بل يجب أن تصدر عن ذات تتجاوز

---

*أمثلة القضايا التركيبية القبلية فى العلم النيوتونى : « لكل فعل رد فعل مساو له فى المقدار وعكسه فى الاتجاه » ، فالفعل لايتضمن المساواة وعكس الاتجاه فهما إضافة ، كما أن التجربة لاتدل على أن الحكم كلى ضرورى فهو حكم سابق على التجربة ، وفى الهندسة بالمثل الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين (المترجم)

(أو تتعالى على) ما هو مادى . وبمعنى من المعانى يقول كانط إن هذه الذات المفارقة المتعالية Transcendent (المنطلقة إلى أبعد من التجربة) هى التى تجعل تجربتنا بالعالم المادى ممكنه ، وأنها هى التى بالفعل تخلق من «أجلنا» العالم المادى . وتلك هى «ثورة كانط الكوبرنيقية» . فهو يقرر أن معرفتنا ليست فى حاجة إلى أن تتطابق مع الموضوعات الخارجية ولكن هذه الموضوعات بمقدار ما نستطيع معرفتها يجب أن تتطابق مع قدرتنا على المعرفة . وإذا كنا كما يشير هيوم لاندرك الموضوع (الشئ) حسيا فى ذاته ، بل كما يجرى توسطه خلال ملكة الحدس لدينا ، فإن كانط يذهب إلى أن الموضوع (الشئ) تمكن معرفته بواسطة دراسة تلك الملكة . فدراسة الذات تستطيع أن تكشف عن طبيعة الموضوع بمقدار ما تكون له طبيعة من أجلنا أو بالنسبة إلينا .

ويوافق كانط على أننا كما يدلل هيوم لاندرك العالم المادى حسيا كما هو «فى ذاته» واقعيا . ولكنه بإنقاذ الذات من ارتيابية هيوم يبين أن من الممكن مع ذلك إدراك تمثيل موضوعى متعين للأشياء . إن الذات المفارقة تضمن وصولنا إلى الصدق المطلق حتى على الرغم من أن هذا الصدق ليس مطلقا إلا «بالنسبة إلينا» أى من منظور معين فى المكان والزمان .

وهكذا يضع كانط انفصالا جذريا بين الشئ كما يظهر لنا «والشئ فى ذاته» الذى لايمكن أن نحصل على معرفة به . ومجال تجربتنا هو مجال «الظواهر» وله تماسكه وموضوعيته . ولكن ليس معنى ذلك أنه يدعى اكتشاف أنواع من الصدق ، متحررة من المنظور أو «غير مشروطة» عن الأشياء فى ذاتها ، فتلك تنتمى إلى دائرة «موضوعات النومين»"noumena" * التى توجد خارج نطاق الإدراك الحسى البشرى . وهذه الدائرة ، كمثال مجرد ، من معانيها أنها تجعل دائرة الظواهر ممكنة كما تحددها ولكننا لانستطيع الوصول إليها سواء من خلال الملاحظة التجريبية أو التحليل العقلانى.

ومن المهم أن نتذكر أن التمييز بين ظاهر الشئ والشئ فى ذاته لايشير إلى موضوعات مختلفة بل إلى نفس الموضوع منظورا إليه من زوايا مختلفة .

فالشئ كظاهره أو «بالنسبة إلينا» قابل للمعرفة ، ولكن نفس الشئ له وجود آخر فى «ذاته» لانستطيع أن نفعل إزاءه أكثر من استنباط إمكانه . وهكذا فإن كانط ينظر ويخطط بدرجة غير مسبوقة للاعتقاد بأن ما ندركه حسيا فى العالم متميز نسقيا عن العالم كما هو «فى الحقيقة» . لذلك فهو يشجب أى محاولة تتسم بالصلف لإصدار الأحكام عن الأشياء فى ذاتها بواسطة نزعها عن وضعها التجريبى ، وهو اتجاه عنيد

---

* موضوعات النومين تتجاوز التجربة وهى مقابل الظواهر فهى ليست موضوعات للحدس الحسى ، ولايمكن معرفتها بالعقل الخالص ولكن افتراضها ضرورى فى الفلسفة الكانطية فهى تدل على مسلمات العقل العملى من قبيل الحرية وخلود النفس ووجود الله (المترجم).

متشبث بالبقاء يطلق عليه اسم "الأقنمة Hypostatization *. وهذا الاتجاه كما يذهب كانط هو المصدر الأول للوعى الزائف . ومهما يكن من شئ فإن الذهن البشرى منساق حتما إلى هذا التأمل العقيم فى موضوعات النومين (الأشياء فى ذاتها) . وقصارى ما نستطيع عمله لتفادى هذا الشرك هو أن نتذكر دوما أن معرفتنا تنبثق من منظورنا : فهى قائمة دون فكاك فى الزمان والمكان ، ويجب علينا أن نحاول مقاومة إغراء اعتبار أفكارنا كما لو كانت مطلقة أو أبدية . ونستطيع أن نتبين فى هذا التحريم أصداء شجب الوثنية التى ناقشناها فى فصول سابقة .

إيديولوجية الجميل

كانت المقاومة الكانطية للتجريبية ذات تضمنات مثيرة على وجه الخصوص للنظرية الجمالية . وفى انجلترا لقى موقف كوندياك القائل بأن الأفكار هى ببساطة نتيجة لعمليات مادية ميكانيكية تبنيا وتعديلا من جانب ديفيد هارتلى Danid Hartley الذى اعتقد أن التفكير كان نتيجة لمؤثر فيزيقى أصلى تتلوه عملية تداعى معان (ترابط أفكار) أوتوماتيكية (تلقائية فورية). وفى البداية تأثر الشاعران الرومانسيان ويليام وردزورث وصمويل تيلر كولريدج بنظرية هارتلى ، ولكن كولريدج فيما بعد وصل إلى أنها خالية من الروح وميكانيكية ولاتناسب ذوقه . وقد دار حول هذه المشكلة بالتمييز فى كتابه «سيرة أدبية» Biographia literaria(١٨١٧) بين ملكتين ذهنيتين منفصلتين أطلق عليهما اسمى التوهم Fancy والخيال Imagination (٨) .

ويناظر التوهم تفسير هارتلى للعمليات الذهنية التى « ليس لها ميدان للتعامل إلا مع الأشياء الثابته والمحدودة» (202). أما الخيال الذى ينقسم إلى أولى وثانوى أى إلى أصلى وتابع فهو على النقيض قوة فاعلة خلاقة تفرض الذات من خلالها نفسها على العالم الموضوعى حولها .

ويمكن توضيح الاختلافات الفلسفية بين التجريبية المادية والمثالية الذاتية بالمقارنة بين منهجين شعريين يتناولان نفس المسألة : وهى مصاعب التقدم فى السن . ففى الأنشودة المعنونة «إيماءات الخلود» يتفجع وردزورث على «أن مجدا قد زال عن الأرض» (٩) وعلى أنه لم يعد يشعر بنفس «ألق الرؤى» الذى أضاء أيام شبابه . فالمسألة هنا متصورة باعتبارها ناتجة عن عملية لا معدى عنها ، فحينما يكبر الشاب تذبل كثافة التجربة تدريجيا، تلك التى كان يشعر بها الأطفال تلقائيا إلى أن «يراها الرجل أخيرا تذوى وتتلاشى فى ضوء النهار المعتاد» (6-75) . إن الإلهام طريق ذو اتجاه واحد يتدفق من

---

*الاقنوم ركن من أركان الثالوث المسيحى وكلها تنتمى إلى جوهر واحد وتشير الكلمة فى الاستعمال الفلسفى إلى الجوهر فى تميزه عن الأعراض والأقنمة تعنى فى اللغة الدارجة اعتبار الظواهر المنفصلة جواهرأو مبادئ متميزة قائمة بذاتها (المترجم)

الطبيعة الخارجية إلى الذات . وفى البداية يكون ذلك تجربة مثيرة على نحو مروع رائع. ولكنها تفقد لمعانها حينما يزداد تعودا عليها . وفى «اكتئاب .. قصيدة غنائية» يرد كولريدج على قصيدة وردزورث ويختلف معه حول تشخيصه لهذا الانقباض السوداوى :

قد لا آمل أن أفوز من الأشكال الخارجية
بالانفعال والحياة ، فمنابعها موجودة داخلى
يا وردزورث ! نحن لانأخذ إلا مانعطى
وفى حياتنا وحدها تحيا الطبيعة .(8-11.45) ١٠.

ويأبى كولريدج على نفسه العزاء الذى يجده وردزورث فى أن الفقد المتزايد للروعة هو نتيجة حتمية للألفة النامية بالعالم الخارجى ، وبدلا من ذلك يضع مصدر المشكلة داخل الذات نفسها «فالمجد والحلم» اللذان يندب وردزورث زوالهما كان موضعهما دائما داخل الذات بدلا من الملابسات الموضوعية ، لذلك يجب أن يشير ضياعهما إلى مشكلة داخلية فى أعماق الذات . ونستطيع إذن أن نقول إن الموقفين الفلسفيين فى قصيدتى وردزورث وكولريدج هما المادى والمثالى على التوالى .

وقد تناول كانط أيضا مسألة الجماليات في مؤلفه الذى صدر متأخرا : «نقد الحكم» (١٧٩٠) . ويعلن كانط فى مدخل هذا النص أنه ليس سعيدا بالثنائية التى تشكل أعماله السابقة ، وهى الثنائية بين ماينتمى إلى دائرة الظاهر أو «الحسى» وماينتمى إلى دائرة النومين أو ما فوق حسى : -

«هناك ثغرة هائلة تفصل بين مجال مفهوم الطبيعة ، المجال الحسى ، ومجال مفهوم الحرية المجال فوق الحسى بحيث لايكون أى انتقال من الحسى إلى مافوق الحسى ... ممكنا ، كما لو كانا عالمين مختلفين ، لايستطيع أولهما أن يمارس أى تأثير فى الثانى، ومع ذلك على الثانى أن يمارس تأثيرا على الأول ، أى أن مفهوم الحرية عليه أن يحقق فى عالم الحس الغرض الذى تفرضه قوانينه ... لذلك يجب أن يكون هناك بعد كل شئ أساس يوحِّد ما فوق الحسى الذى يقع فى أصل الطبيعة وما فوق الحسى الذى يحويه مفهوم الحرية عمليا» (١١)

والنوع الأول من ما فوق الحسى هو «النومين» أو الشئ فى ذاته والنوع الثانى هو الأمر المطلق **Categorical imperative** * أو القاعدة المجردة التى تحدد السلوك الأخلاقى والتى استخلصها كانط في نقد العقل العملى (١٧٨٦) من وصية الكتاب

---

*الأمر قول يعبر عن فعل واجب الأداء (المجمع) ، وهو عند كانط أمر جازم ضرورى فى ذاته ، تتقيد به الإرادة بحريتها لا بإملاء خارجى مفروض ، ومبدؤه أن الحكم الذى ينطوى عليه الفعل يجب أن يكون قانونا كليا قابلا للتعميم دون وقوع فى التناقض (المترجم) .

المقدس التى مؤداها أن تعاملوا الآخرين مثلما تريدون أن يعاملوكم . ولأنها ستؤدى إلى الفعل فإن تلك الوصية فوق الحسية ستحول العالم المادى أو «ستحقق فى عالم الحس الغرض الذى تفرضه قوانينه» ، لذلك يجب أن تكون هناك بوضوح نقطة اتصال ما بين الدائرتين المادية وفوق الحسية . والملكة التى يعتقد كانط أنها تستطيع التوسط بين الدائرتين هى ملكة الحكم الجمالى .

ويصرح كانط بالعلاقات المركبة بين الملكات الذهنية المتنوعة التى تجرى مناقشتها على النحو الآتى : «بين القوة المعرفية وقوة الرغبة يقع الشعور باللذة مثلما يقع الحكم بين الفهم والعقل*» (17) وما هو لاذ (محدث للذة) أو سار فى تأمل الجمال هو إدراك الحكم فى الموضوع «غرضية» مماثلة لقدرته الخاصة على فرض المفاهيم على الحدوس . وهذا الشعور باللذة ذاتى بالكامل . ومن ناحية أخرى هو شعور يزاول على نحو كلى عام وقابل للتوصيل . وتلك الكلية الذاتية ينتجها عند كانط التفاعل أو «اللعب الحر» بين المخيلة والفهم الذى يمكن افتراض أنه يعمل داخل كل البشر والذى يحركه الموضوع اللاذ (السار) :

إن القوى المعرفية التى يدفعها هذا التمثل **Vorstellung- presentation** إلى الفعل هى فى علاقة لعب حر لأنه لا وجود لأى مفهوم محدد يقيدها بقاعدة معرفية معينة . ومن ثم فإن الحالة الذهنية فى هذا التمثل يجب أن تكون شعورا (وجدانا) مصاحبا للتمثل المعطى ، بلعب حر للقوى التمثلية الموجهة إلى المعرفة عموما .. لذلك فتلك القابلية للتوصيل الكلية الذاتية لاتستطيع إلا أن تكون {منتمية إلى} الحالة الذهنية التى نوجد فيها حينما يكون المخيلة والفهم فى لعب حر (بقدار ما ينسجمان معا كما تتطلب المعرفة عموما) (62)

وعلى ذلك فقد ظهر أن الملكة التى يقصد كانط أن تتوسط بين نظريتى الأخلاق والمعرفة عنده ليست إلا «اللعب الحر» للذهن حينما تواجهه «اللجة التى بلا قرار» لتمثيل لاذ . ومن الصعب أن تكون كيانا قائما بذاته فهى عبارة عن تذبذب بين الفهم والمخيلة . (المخيلة عند كانط تربط بين المعطيات الحسية الجزئية المركبة والمقولات الكلية البسيطة عن طريق إبداع مخططات رمزية تضم المعطيات معا لتكون تمهيدا للتركيب الذى تقوم به المقولات – المترجم) . وبالإضافة إلى ذلك تؤكد تجربة مايسميه كانط "الجليل" بقدر أبعد مدى الثغرة الهائلة بين العقل الخالص والعقل العملى أى بين

---

*ملكه الفهم هى عند كانط ملكة التأليف التى تسمح بالانتقال من المعطيات الحسية إلى تجارب مترابطة تدور على أشياء العالم الطبيعى عن طريق مقولات الفهم . أما ملكة العقل التى هى أسمى من ملكة الفهم فهى ملكة المبادئ أو الأفكار التى تهدف إلى تحقيق الوحدة المطلقة للتجربة وتلك المبادئ تصورات عامة ليست مستمدة من التجربة تحقق وحدة قواعد الفهم بإدراجها تحت بعض المبادئ العامة . (المترجم)

القدرة على تكوين مفاهيم للموضوعات والقدرة على السلوك الأخلاقى فى العالم. (١٣) وعند كانط على أى حال لايكون المهم هو وجود تلك الثغرة بل الرغبة فى سدها التى يستثيرها أيضا تأمل الجليل . ومرة ثانية يتصور كانط صفة الجلال باعتباره لايوجد إلا داخل الذهن :

«لايمكن إطلاق اسم الجليل على أى شئ يمكن أن يكون موضوعا للحواس . [فما يحدث هو أن] مخيلتنا تسعى للانطلاق نحو اللانهاية على حين أن عقلنا يتطلب الكلية المطلقة كفكرة واقعية [وكذلك المخيلة] ، وقدرتنا على تقدير ضخامة الأشياء فى عالم الحس قاصرة عن تلك الفكرة . ولكن هذا القصور نفسه هو إثارة شعور فينا بأننا نمتلك داخلنا قوة فوق حسية .... الجليل هو مايثبت مجرد التفكير فيه أن للعقل قوة تتجاوز أى مقياس حسى . (106)

إن الجليل بتوضيحه لنا الثغرة الهائلة بين إدراكنا الحسى الظاهرى وبين حقيقة النومين التى تقع فى أصل المظاهر يستثير الرغبة (التى يجب على أى حال أن تبقى دون تحقق) فى إنجاز الوصول إلى هذا البعد «فوق الحسى» . وتأثير الجليل ماثل فى دفعنا نحو عنصرى الواقع اللذين لن نستطيع أبدا الاحاطة بهما : الشئ فى ذاته وكلية الوجود . والتطلع إلى هذين الهدفين اللذين لاسبيل إلى بلوغهما هو ما يشكل تجربة الجليل : –

إن مجرد القدرة على التفكير فى اللامتناهى ككل يشير إلى قوة عقلية تتجاوز أى مقياس حسى ... فإذا كان العقل البشرى برغم ذلك قادرا على مجرد التفكير فى اللامتناهى المعطى دون تناقض فلابد أنه يمتلك داخله قوة فوق حسية لايمكن حدس فكرتها عن النومين ولكن يمكن اعتبارها قواما أو أساسا يقع فى أصل ما هو مجرد ظاهر ، أى حدسنا للعالم (111)

إذن إن سمة ملحوظة لهذا «النقد» هى إيماء كانط إلى أن الدافع نحو موضوعات النومين هو فى نفس الوقت تطلع إلى «الكلية». وليس من الصعب تبين باعث شبه دينى وراء الرغبة فى واقع نهائى موجود يقع تحت المظاهر السطحية المتباينة للأشياء . وكانط هنا متأثر تأثرا كبيرا بالتحريم البروتستانتى لعبادة الأصنام وبوصية الكتاب المقدس بتجنب عبادة أعمال أيدى البشر ، لأن الجليل هو تلك الرغبة التى ترفض أن يشبعها أى شئ مادى ، وكانط صريح تماما فى كلامه عن طاقة الجليل كقوة محطمة للمعتقدات التقليدية :–

«قد تكون أكثر الفقرات جلالا فى القانون اليهودى هى الوصية القائلة : لاتصنع لك تمثالا منحوتا ولاصورة ما مما فى السماء من فوق ومما فى الأرض من تحت ... الخ . وهذه الوصية وحدها تستطيع أن تفسر الحماس الذى شعر به الشعب اليهودى فى

عصره المتمدن تجاه دينه حينما قارن نفسه بالشعوب الأخرى ، وتستطيع أن تفسر الفخر الذى يلهمه الإسلام» (135)

وأشد الأشياء صلة بأغراضنا هى ربط كانط بين عبادة الأصنام والقهر السياسى . وهو يصرح مواصلا مناقشتة للصور المنحوتة :

«وذلك أيضا هو السبب فى أن الحكومات قد سمحت بكل سرور للدين بأن يُزوَد بوفرة من هذه الإضافات الكمالية ، فقد كانت تحاول أن تعفى كل فرد من رعاياها من مشقة وكذلك من قدرة توسيع نطاق قوى روحه وراء الحواجز التى توضح أمامه لاختزاله إلى سلبية مجردة ولجعله أكثر قابلية للانقياد» (135)

فالجليل يتوسط بالفعل كما قال كانط إنه سيتوسط بين قدراتنا المفهومية والأخلاقية ويدفعنا وعينا - بأننا لانستطيع أن نقدم تفسيرا مفهوميا للجليل - إلى تجاوز مظهر الموضوع بحثا عن أساسه فوق الحسى ، وهو بحث عن الكلية ، الأساس النهائى والمصدر النهائى لموضوعات النومين . وهذا البحث خير أخلاقى واعتراض سبيله بالتثبيت على المظاهر المادية خطأ من الناحية الأخلاقية . ومن هنا يجئ تمييز كانط بين «الخرافة» و«التنوير» :

«إن ميلا إلى العقل السلبى ... يسمى تحيزا ، وأضخم تحيز على الإطلاق هو الخرافة التى هى عبارة عن التفكير فى الطبيعة باعتبارها ليست خاضعة لقواعد يرسيها الفهم من خلال قوانينه الخاصة الأساسية كأساس للطبيعة . والتحرر من الخرافة اسمه التنوير ، لأنه على الرغم من أن التحرر من التحيزات عموما يمكن أن يسمى تنويرا ، فإن الخرافة تستحق أن تسمى تحيزا قبل أى شئ لأن العمى الذى تخلقه الخرافة فى شخص ما ، وهو العمى الذى يبدو أنها تتطلبه كالتزام يكشف على وجه الخصوص حاجة هذا الشخص لأن يقوده الآخرون ومن ثم حالة العقل السلبى عنده» (161)

وعلى حين يجد كثير من مفكرى ما بعد الحداثة العديد من الأشياء التى يعجبون بها فى الفكرة الكانطية عن «اللعب الحر» و«اللجة التى بلا قرار» فإن دعوته إلى «التنوير» تلقى الضربات بوصفها تستحق الشجب . ومن السهل تقديم تلك الدعوة على أنها إرادة السيطرة على العالم المادى بإرغامه على أن يتلاءم مع أفكارنا ، وعلى أنها متورطة متضمنة فى الوعى الزائف مثل الخرافة التى تسعى إلى استئصالها . وفى عبارة موحية لكانط يمكن أن نرى فيلسوف التنوير باعتباره «مفتتنا بالعقل» فهو مقتنع تماما بقدرة وخيرية العقلانية إلى درجة أنه يؤيد فرض منافعها على «أهل الخرافة» بالقوة . ويمكن مجادلة هذا النقد بالقول إن عبادة الأصنام والخرافة تمارسان عنفا أكبر على كلا العالم الموضوعى والملاحظ الذاتى . وللحكم على ذلك سيكون من الضرورى دراسة التعديلات التى أُخضع لها نسَق كانط على أيدى الفلاسفة الذين أتوا بعده.

هيجل والديالكتيك

لقد نجح «نقد العقل الخالص» لكانط إذن في تأسيس وجود ذات ترنسند نتالية* . ولكن تلك الذات موضوعة في موقف محبط متناقض يبلغ درجة جعلت البعض يتساءلون لماذا اهتم بالدفاع عنها . وفي كتب «النقد» الثلاثة أصبحنا واعين على نحو مؤلم بأننا لانستطيع أن نصل إلا إلى فهم منظوري للأشياء المحيطة بنا التي يجب أن تظل طبيعتها الحقة وغايتها الحقة محتجبتين دائما عنا . ومع ذلك فإن مجرد الوعي بأننا ندرك العالم حسيا من وجهة نظر معينة يتضمن إمكان عالم يُرى من دون وجهة نظر معينة . وهكذا نكون في مأزق مأساوي : فنحن مدفوعون دائما إلى تعقب معرفة غير مشروطة هي بحكم تعريفها لايمكن بلوغها .

وفي الحقيقة إننا بمجرد أن نحاول نزع معرفتنا خارج التجربة نصطدم مباشرة بتناقضات لاتقبل مصالحة . ولنأخذ مثالا واحدا هو مفهوم العلِّية ، فمن السهل إثبات أنه صحيح «بالنسبة إلينا» ففي أي تجربة جزئية ممكنة يسود قانون العلة والمعلول . ولكن إذا غادرنا مجال التجربة وحاولنا تطبيق مفهومنا للعلية على كلية الكون فإننا سنقع في نقيضة Antimony** ، أي في تناقض يكون قطباه متساويي الصدق بالنسبة إلينا . فمن المعقول بقدر متساو أن نزعم أن شيئا ما هو علة الكون بأكمله أو أن نزعم أن الكون ليست له علة نهائية . وبعبارة أخرى تنشأ النقائض عن محاولة تطبيق معرفة منظورية (مرتبطة بمنظور واحد) على الكل ، وهي أيضا محاولة لنقل مدركاتنا الحسية عن الظواهر إلى الأشياء في ذاتها . وعند كانط لن نستطيع تجنب الوقوع في النقائض إلا إذا قاومنا إغراء تحويل أفكارنا إلى أصنام بإدعاء معرفة الطبيعة المطلقة الأزلية للأشياء .

ومن السهل تفسير فكرة أن الذات عاجزة عن الوصول إلى أي معرفة صادقة بإطلاق باعتبارها إهانة للكرامة الإنسانية . ويبدو وجود كائن محكوم عليه دوما بالتطلع إلى هذا الصدق على حين أنه يعرف أن أفضل محاولاته مكتوب عليها الإخفاق أصلا متسما بقدر من العبثية ، وبمأساوية لا تطاق . كما يبدو مما لايطاق بقدر مضاعف أن يكون هذا الكائن التعيس هو نحن . إن كانط بدعواه أن الذهن يفرض مقولاته على العالم ، وأن هذه المقولات تنتج كل ما نستطيع معرفته عن الواقع يكون قد أضفى في نفس الوقت حرية غير مسبوقة على الذات كما يكون قد حد من نطاق ما تتوق تلك الذات إلى معرفته . وهكذا نكون قد أُعطينا استقلالنا من القيود المادية بثمن فادح هو

---

*أي تمتلك الشروط القبلية للتجربة التي تجعل التجربة ممكنة ، وتمتلك ملكات من قبيل الفهم والمخيلة والعقل وهي قدرات باطنة داخلية (المترجم)

**النقيضية عموما هي كل تنازع بين مبدأين قائمين على مقدمات متساوية الصدق ويريد بها كانط تنازع قوانين العقل الخالص وتناقضها (المترجم)

تجنب أى معرفة كاملة بما يحيط بنا . وقد اعتبر كثير من المفكرين اللاحقين وصف كانط لمأزقنا تحديا ، ويبدو أن بعضا آخر مثل هيجل اعتبر الوصف مثيرا للغضب . لقد أراد هيجل الاحتفاظ بالحرية الذاتية التى نستخلصها من كانط مع إزالة العقبات المفترض أنها لاسبيل إلى تذليلها أمام المعرفة المطلقة . فظهر له الشئ فى ذاته سخفا خبيثا . فما معنى الاحتفاظ كمفهوم فلسفى بشئ لايمكن لنا أبدا أن نصل إلى أى معرفة به ؟ ففى الحقيقة إذا لم نكن نستطيع أن نعرف أى شئ عن الشئ فى ذاته فكيف لنا أن نعرف أنه موجود ؟ . فما الذى يمنعنا من أن نقول إن ظاهر الأشياء – الواقع الذى يقدمه لنا الذهن – هو الواقع الوحيد ؟ .

هناك بالفعل عدة أسباب تجعل هذا القول صعب القبول . ففى المحل الأول تتغير مفاهيمنا دوما ولابد أن هناك سببا لذلك . ويوضح التاريخ الإنسانى أن أعز معتقدات عصر غالبا ما تعتبر أوهاما خادعة لدى عصور تالية .

وقد يقدم عدم القدرة على الوصول إلى الشئ فى ذاته تفسيرا لميل الكائنات البشرية إلى فهم الأشياء فهما «خاطئا» ولكن هيجل رفض قبول هذا الحل . وبدلا من ذلك قدم الفكرة القائلة بأن الحقيقة (الصدق) بحكم التعريف تاريخية :

«يختفى البرعم فى تفتح الزهرة ، ويمكن القول إن الزهرة تدحض البرعم ، وبالمثل حينما تظهر الثمرة يتضح أن الزهرة بدورها هى تجل خاطئ للنبات ، وتبزغ الثمرة الآن بوصفها حقيقته بدلا من الزهرة» (١٤)

ومن الواضح أنه لامعنى للقول إن ظهور الثمرة يدل على أن الزهرة كانت " خاطئة" . فالثمرة تنمو من الزهرة ، ولم تكن تستطيع المجئ إلى الوجود بدونها . بيد أن الثمرة هى على نحو ما «أكثر حقيقة» من الزهرة ، أو بعبارة أخرى إن الثمرة هى حقيقة (صدق) الزهرة . ويعتقد هيجل أن الفكر الإنسانى يتقدم على نحو مماثل فتاريخه يشكل وحدة عضوية ، كل لحظة مفردة فيها لايمكن فهمها إلا فى علاقتها بالكل .وفى «ظاهريات الروح» (١٨٠٧) أطلق هيجل على هذا الكل اسم **Geist** بالألمانية ويمكن ترجمة الكلمة بالعقل أو الروح . وهذا الكيان ينتسب انتسابا وثيقا إلى تجليات أسبق «للذات المطلقة» مثل الأنا الديكارتى ، والذات الترنسندنتالية الكانطية ، ولكن هيجل كان مصمما فى خلافه مع الفيلسوفين السابقين على أن «ظاهرياته» لن تترك شيئا خارج نطاق الروح .

ويطلق على منهج هيجل فى الكتاب اسم المنهج «الديالكتيكى» أو «الجدلى» . وعلى الرغم من أن هذا المصطلح يرجع إلى أفلاطون فإن هيجل يعطيه دلالته المميزة الحديثة. .وهذا الديالكتيك الهيجلى ينكر وجود كيانات مطابقة لذاتها . أى أن هيجل يفترض أنه ما من شئ يوجد فحسب ، ما من شئ يوجد «فى ذاته» . وبدلا من ذلك تكون كل هوية

علائقية ، مُشكّلة من (أو محدودة بواسطة) علاقاتها بهويات أخرى . ويصدق ذلك من منظور زماني ، وعلى سبيل المثال تعتمد هوية الزهرة على البرعم والثمرة كما يصدق ذلك من منظور منطقى . وعلى سبيل المثال فإن تصور «المادة» لايمكن إقامته إلا بفضل علاقته بتصور «الفكرة» فمن المعقول بذلك أن يكون تصور «الفكرة» مقوما لتصور المادة وهو ضده الظاهرى . وهذا المبدأ القائل بتداخل الأضداد ذو أهمية قصوى للنظريات التالية عن الوعى الزائف .

ولم يخترع هيجل تصور أن القطبين المتضادين فى ثنائية يحدد كل منهما الآخر وأن كلا منهما بذلك مقوِّم لهوية الآخر ، فذلك التصور ظل يبرز فجأة ببعض الانتظام فى الأدب الغربى . وفى «چين المجنونة تحادث الأسقف» (١٩٣٢) بقلم الشاعر ييتس **Yeats** تصرح البطلة الرمزية بأن : «الجميل والقبيح من ذوى القربى وأن الجميل يحتاج القبيح» . وهى بذلك تردد صدى البوح التنبؤى لساحرات شكسبير عبر ثلاثة قرون سابقة «الجميل قبيح والقبيح جميل» فى مكبث **(Macbethi,i,11)** . ولكن هيجل كان أول من رسم مخططا لنظرية الهوية العلائقية فى نسق فلسفى متسق تماما ، حيث أعطاها أعظم الأدوار حسما ، جاعلا منها ما لايقل عن محرك التاريخ الإنسانى بأكمله والمعرفة الإنسانية بأكملها .

ويقول هيجل إن الروح المطلقة لكى تعى وجودها الخاص يجب أن تخلق ضدا ، آخر تستطيع تحديد ذاتها فى مواجهته . ولأن الروح (بطبيعة الحال) روحية فلا يستطيع هذا الآخر إلا أن يكون ماديا . وفى الحقيقة إن عالم المادة الموضوعى هو هذا الاغتراب الذاتى للروح . وقد أوضح كانط هذا الموقف حينما فهم أن الذات الترنسندنتالية تخلق أسس تجربتها انطلاقا من مقولاتها القبلية . ولكن لأن فكره كان «شكلانيا» بدلا من أن يكون «تاريخيا» فقد اعتبر عجز الذات عن معرفة الشئ فى ذاته وضعا أبديا لامحيد عنه للأمور . ولكن هيجل رأى ذلك وضعا قائما مادامت الروح لاتعى أن العالم المادى هو شكلها الذى تموضع . ويمثل تاريخ الفكر التحقق المتصاعد من جانب الروح لهذه الحقيقة . وبمجرد أن تصل الروح إلى الوعى الذاتى الكامل ، بمجرد أن تتعلم الاعتراف بالعالم الخارجى بوصفه شكلها المغترب المتموضع فإن التضاد بين الذات والموضوع يكون قد تم إلغاؤه وسيكون التاريخ الإنسانى قد حقق غايته .

وعند هيجل تكون مشكلة مفهوم كانط عن الشئ فى ذاته الذى لاتمكن معرفته ، «أنها تسلم بأفكار معينة عن المعرفة كأداة وكوسيط وتفترض أن هناك اختلافا بيننا وهذه المعرفة» **(47)**

ومن الممكن بافتراضات كانط هذه أن نعتبر المعرفة الإنسانية أداة تشوبها العيوب قاصرة بالضرورة عن تمثيل الشئ فى ذاته . ولكن هيجل يعتقد أنه بانعدام تمييز ذى

معنى يمكن استخلاصه بين أنفسنا ومعرفتنا لايوجد معنى للقول بأن هناك شيئا ما نستطيع معرفة وجوده وليس صفاته . فإن غياب المعرفة بصفاته يعنى ببساطة أنه لايمتلك «بالنسبة إلينا» أى صفات ومن ثم فلا وجود له . وهكذا يتبخر الفصل الكانطى بين بالنسبة «إلينا» و «فى ذاته» فما هو «فى ذاته» تبعا لهيجل لم يكن إلا ما هو فى ذاته بالنسبة للوعى» **(54)**

وإحدى النتائج الممكنة التى من المستطاع استخلاصها من ذلك هى أننا فى الواقع ندرك الأشياء كما هى فى حقيقتها ، بيد أن هيجل يمضى للبرهنة على أن مدركاتنا الحسية بعيدة عن أن تقدم منفذا شفافا إلى العالم بل تثبت بالفعل أنها انبثاقات دخل عليها التوسط صادرة عن الذات المطلقة . وهو يلاحظ أن كل مدركاتنا الحسية تعتمد على مفهومى «الهنا» و «الآن» ولكن هذين المفهومين لايدلان على أى شئ موجود . نحن نقول ونعتقد أننا نحيا فى «الآن» فى الحاضر . ولكن فى الواقع يأخذ الإدراك الحسى زمنا . ولذلك فنحن لاندرك الحاضر بل نرى الماضى وحده . والماضى بحكم التعريف ليس موجودا . و بالمثل فإن مفهوم «هنا» ليس إلا مقولة صورية يمكن ملؤها بمضمون مختلف تماما بمجرد أن نتخذ وجهة مختلفة . وببساطة إن فكرتى «هنا» و«الآن» هما مفهومان «كليان» . إن «الكلى» هو المضمون الحق لليقين الحسى» **(60)** وهكذا يصير الطريق التجريبى إلى الحقيقة مغلقا ، لأن التجربة تنتجها المفاهيم الكلية . وكان كانط قد وصل إلى نتيجة مماثلة . ولكنه مثل ديكارت قد احتفظ داخل الفرد بأنا ترنسندنتالى يستطيع أن يعمل بوصفه الضامن النهائى للصدق «بالنسبة إلينا» . ويعالج هيجل خيار تأسيس المعرفة فى مثل تلك الذات المفردة :

«إن اختفاء الآن والهنا المفردين اللذين نعنيهما تمنعه حقيقة أننى اتشبث بهما . «الآن» نهار لأننى أرى ذلك و «الهنا» شجرة لنفس السبب .

ولكن فى هذه العلاقة يمر اليقين الحسى بنفس الديالكتيك (الجدل) الذى يؤثر فيها كما أثر فى العلاقة السابقة . أنا «هذا الأنا» يرى الشجرة ويؤكد أن «هنا» شجرة . ولكن أنا آخر يرى المنزل ويعتقد أن «الهنا» ليس شجرة بل منزلا **(61)** »

وهكذا يكون مفهوم «الأنا» مفهوما «كليا» يُفرض على سلسلة من الانطباعات سيالة وسديمية . وقد نتذكر أن هيوم وصل إلى نفس الاستنتاج . ولكن لم يكن غرض هيجل الانتكاس إلى نزعة الشك (الريبة) . بل على العكس من ذلك كان يعتقد أنه بهدم كل الأسس الممكنة للصدق الفورى المباشر قد أقام للانسانية إمكان نزع الغطاء عن الحقيقة النهائية الواقعية التى تقع فى أصل هذه الأوهام الخادعة . وفى فكر هيجل يجرى تكبير ذات كانط الترنسندنتالية لتصير الذات المطلقة ، والروح الكلية التى هى الكون المادى وخالقته فى آن ، والتى تعمل من خلال واسطة الذوات الإنسانية المفردة المنفصلة .

ومن المشهور أن هيجل يصرح فى الظاهريات أن الحقيقى هو الكل (المجموع) (11). وهو يعنى أننا لانتعقل إلا الأفكار المفردة حينما نفكر فيها فى علاقتها بالذات المطلقة. وينبغى أن نتذكر هنا أن ذلك عند كانط هو مالايجب أن نفعله . فكانط قد دلل على أننا حينما نحاول تعقل الكل (الجملة) تواجهنا تناقضات لاسبيل إلى التوفيق بينها أو نقائض . ويرد هيجل على ذلك بأن كل مفهوم فى حقيقة الأمر يتألف من وحدة لحظتين متضادتين . ولتشكيل مفهوم مجرد بدءا من سيال الإدراك الحسى ، يجب علينا أن نقحم هذه المعطيات المشوشة داخل شكل متعين سوف يتضمن مصالحة مؤقتة مصطنعة بين نزاعات حقيقية . ولاتتشكل أفكارنا إلا من «تداخل الأضداد» هذا . ولكن التناقضات داخل المفهوم يمكن الكشف عنها بواسطة ما يسميه هيجل تحليلا ديالكتيكيا . بل إن هذه التناقضات تُحل بالفعل بمرور الزمن مؤدية إلى تركيب يحوى بدوره تناقضا جديدا وهكذا دواليك .

وهكذا يحيلنا قول هيجل إن «الحقيقى هو الكل» إلى منظور تاريخى باستمراره فى تأكيد أن «ليس الكل إلا الماهية **essence** تستكمل ذاتها من خلال تطورها .

وعن المطلق يجب أن نقول إنه من حيث الأساس نتيجة ، ففى النهاية فقط يكون ما هو فى حقيقته (11) »

وما فعله هيجل هنا هو إدماج نظرية المعرفة الكانطية فى الذات المفردة مع الفكرة اليهودية المسيحية عن تاريخ توجهه العناية الإلهية . فهو يعيد إحياء الفكرة القديمة القائلة بأن للتاريخ معنى يتكشف على نحو مطرد التصاعد أمام أولئك الذين يحيونه . ويعنى ذلك ، بين أشياء أخرى ، أن الحقيقة ستتغير وتتطور مع التاريخ . وعند هيجل ينجم الوعى الزائف النسقى عن تجاهل هذه الحقيقة :

«الدوجماطيقية كطريقة فى التفكير سواء فى المعرفة العادية أو فى دراسة الفلسفة ليست إلا الرأى القائل إن الحقيقى عبارة عن قضية هى نتيجة ثابتة متصلبة أو ما يُعرف على نحو فورى (23)»

ويظهر هنا ما سيسميه أتباع هيجل بعد وقت قريب الأيدلوجية بوصفها نقدا للعقلانية المجردة. وكما يقول هيجل : من الدوجماطيقى افتراض أن العقل البشرى يستطيع تحصيل حقائق ثابتة لن تتطور ولن يجرى تجاوزها مع سير التاريخ إلى الأمام ، ومن الدوجماطيقى أيضا افتراض أن مفهوما ما «مباشر» فورى ، وتأكيد أن له وجودا مستقلا «ماهويا» أو جوهريا ، متحررا من تأثير مفهومات أخرى ومن تناقضاته الداخلية . وسيشير فلاسفة القرن العشرين إلى هذين الميلين الخاطئين باعتبارهما «النزعة اللاتاريخية و « النزعة الماهوية أو الجوهرية» على التوالى . وعند هيجل ينتج هذا النوع من التفكير المغلوط « استبصارا رديئا » يسمح بازدهار الخرافة الدينية والقمع السياسى . ولا يحدث ذلك آليا تلقائيا أو بمحض الصدفة بل هو نتيجة لـ :

«نية شريرة يتم بها استغفال الكتلة العامة من الناس ، فالجماهير هم ضحايا خداع كهانة تعتبر نفسها فى اختيالها الحقود المالك الوحيد للاستبصار كما تسعى إلى غاياتها الأنانية الأخرى . وهى فى نفس الوقت تتآمر مع الاستبداد الذى ... يقف فوق الاستبصار الردئ للجماهير والنوايا الرديئة للكهنة ، ومع ذلك يوحدهما معا داخله» (330)

فهيجل مثل معظم المفكرين الذين قمنا بتحليلهم يبين كيف يغرس الحكام الطغاة عامدين وعيا زائفا فى رءوس رعاياهم . وفى إيماءة إلى الثورة الفرنسية يلاحظ هيجل «أن هذه الجوانب الثلاثة للعدو» الوعى الزائف وسياسة الكهانة والاستبداد – تخضع للهجوم من جانب القوة التى يسميها مقتفيا أثر كانط «التنوير» بيد أن نظرية هيجل فى التداخل الديالكتيكى للأضداد أدت به إلى استنتاج أن التنوير نفسه يتحدد بواسطة نفس القوى التى يطمح إلى الإطاحة بها : –

«إذا تم التخلص من كل الأفكار المسبقة والخرافات سوف ينشأ السؤال ماذا بعد؟ ما هى الحقيقة التى أذاعها التنوير محلهما ؟ لقد أعلن من قبل أن ذلك المضمون الإيجابى ماثل فى استئصاله للخطأ ... وفى اقترابه مما هو عند الإيمان روح مطلقة، يفسر أى تعيين يكتشفه ماثلا هناك مثل الخشب والحجر ... الخ باعتباره أشياء جزئية واقعية . ولأنه بهذه الطريقة يحيط على نحو عام بكل تعيين أى بكل مضمون ومحتوى باعتباره كيانا إنسانيا ومجرد فكرة سيصبح الوجود المطلق عنده فراغا لايمكن أن يُعزى إليه أى تعيين أو أى محمولات» (340) فالتنوير يقدم الأدوات النقدية لهدم الخرافة وعبادة الأوثان . وينجم عن ذلك أن طبيعته ذاتها تتحدد بواسطة الأفكار المسبقة (التحيزات) التى يهاجمها ، مثلما أن تمجيد روسو للذات الفردية ، فى مقاومته لحط «الفلاسفة» من قدر الذات لتكون مجموع تجاربها الموضوعية ، تمكن رؤيته باعتباره يتحدد بواسطة الأفكار التى ينتقدها نفسها . وعند هيجل يكون نقد الوعى الزائف مرة ثانية عبارة عن كشف أن أصنام الخرافة هى مجرد «كيانات إنسانية». ومهما يكن من شئ فإن التنوير مادام لايزيد عن نمط سلبى من التفكير النقدى فلن يستطيع اقتراح صفات بديلة للمطلق الذى جعله عبدة الأوثان متصفا بصفات بشرية . ونتيجة لذلك فإن التنوير يدرك ذاته على نحو خاطئ تماما باعتباره مستقلا بالكامل عن الخرافة التى يهاجمها :

«فهو لايعترف بأن ما يدينه فى الواقع هو على نحو مباشر فكره نفسه» (344). إن الخطر الذى يحذر هيجل منه هنا – وهو خطر أثبته بتوسع التاريخ اللاحق هو أن المنهج الذى نستخدمه لنقد الإيديولوجية يمكن أن يتحول هو نفسه بسهولة إلى إيديولوجية .

الهيجليون الشبان

لقد انتهى هيجل مفكرا محافظا على نحو محترم فهو عمود مقر رسميا من أعمدة المؤسسة البروسية . ولكن الإمكانات الراديكالية المذهلة لأفكاره أسكرت جيلا كاملا من الناشئين ازدهر فى برلين الأربعينات من القرن التاسع عشر . وقد عرفت هذه المجموعة التى ضمت كارل ماركس وفريدريك انجلز فى صباهما «بالأحرار» ويطلق عليها الآن الهيجليون الشبان .

وقدتشبث هؤلاء الراديكاليون فى مطلع الشباب - فبعضهم لم يكن قد تخطى العشرين من العمر حينما نشر أهم مؤلفاته - بالجانب ذى النزعة التاريخية من فكر هيجل وطوره ليصير نظرية فى الثورة السياسية .

إن «ظاهريات» هيجل هى لاهوت فى جوهرها . فالمسيحية تؤمن بإله روحى يموضع نفسه فى التجسيد ، وترشد عنايته التاريخ البشرى نحو مصالحة نهائية معه . ويستخدم هيجل بقدر كبير نفس السرد القصصى بعد أن ينقله فى مصطلح فلسفى . ولكن ذلك بحد ذاته بدا تجديفا على الله فى عيون الكثيرين كما كشف عنه نشر «حياة المسيح» (١٨٣٥) لدافيد شتراوس **David Strauss*** وقد أفزع الأكاديميات الألمانية تصريح شتراوس أن الأناجيل ليس من المفروض أن تُقرأ كأوصاف حرفية لأحداث تاريخية بل كعروض «أسطورية» أو رمزية لحقائق تظل «واقعية» على الرغم من أنها ليست دقيقة إمبريقيا . ولم يكن هدف شتراوس الهجوم على المسيحية بل الدفاع عنها ضد الهجمات المستهزئة من جانب فولتير و«الفلاسفة» العقلانيين :

ولأن كلا التفسيرات الطبيعية للعقلانيين ، والتعريضات الساخرة للقائلين بالتأليه الطبيعى **Deists***تنتمى إلى ذلك الشكل من الرأى الذى عندما يضحى بكل المعنى الآلهى فى السجل التاريخى يظل مؤيدا لطابعه التاريخى ، فإن النمط الأسطورى للتفسير بالمثل يتفق مع النمط المجازى التمثيلى **allegorical** فى التخلى عن الواقع التاريخى للروايات المقدسة لكى يحتفظ لها بالصدق المطلق الراسخ فيها . (١٦)

وهكذا يحاول شتراوس إقامة مشروعية منهجه «الأسطورى» بواسطة مقارنته بالأنماط المجازية التمثيلية القديمة . ومع ذلك فإن مولفه لايشترك إلا فى القليل مع الشراح من آباء الكنيسة . إنه يمضى ليعترف بأن « ... التمييز الجوهرى بين هذين النمطين من التفسير ماثل فى أن النمط المجازى يعتبر تلك الروح العليا هى القوة الإلهية المباشرة على حين يعتبرها النمط الأسطورى روح الشعب أو الجماعة» **(26)**.

---

*شتراوس (١٨٠٨ - ١٨٧٤) ذهب إلى أن وحدة الله والانسان ليست متحققه فى المسيح بل فى الجنس البشرى وتاريخه ، وهى علاقة محايثه (باطنة كامنة) وليست متعالية مفارقة ، وفلسفته خليط من هيجلية ونزعة تطورية ووحدة وجود ثم رجوع إلى نزعة طبيعية تتمسك بتجربة دينية جوانية (المترجم)

وفى بروسيا عام ١٨٣٥ كان ذلك اعترافا مذهلا . فشتراوس كان يزعم أن الأناجيل ليست تعبيرات مباشرة عن الألوهية بل دخل عليها التوسط من جانب «روح الشعب» وبعبارة أخرى كان يؤكد أن مصدر الإلهام فى الكتاب المقدس كان بشريا . وكان ذلك أول انبثاق للهيجلية التى أضفى عليها طابع راديكالى ، وهى التى سادت التاريخ اللاحق للفلسفة . وكانت دعوى شتراوس قابلة للتصديق لأنها اعتمدت على مفهوم هيجل للروح الكلية التى تعمل من خلال الواسطة البشرية . وكان التأثير المجمع لكانط وهيجل هو تأسيس وجود ذات مطلقة من خلال عملية عقلية منطقية خالصة ، وهى التى تحدد الفكر والتاريخ الإنسانيين ، وتموضع نفسها فى العالم المادى . وقد اعتقد شتراوس أن صدق المسيحية يمكن تأسيسه على نحو أكثر يقينا من خلال هذه الفلسفة بالقياس إلى الاعتماد على الصحة المشكوك فيها للشواهد التاريخية . وفى الواقع ، لقد استنبط شتراوس الحقيقة التاريخية للمسيح من أفكار هيجل .

«إن ما هو عقلى هو واقعى أيضا ، فالفكرة ليست مجرد الأمر (الواجب) الأخلاقى عند كانط بل هى أيضا واقع فعلى . فوحدة الطبيعة الإلهية والبشرية التى ثبت أنها فكرة من أفكار العقل يجب أيضا أن يكون لها وجود تاريخى» (46)

وكان ذلك عند المؤسسة البروسية الإكليريكية والأكاديمية بمثابة رجوع إلى الوراء دون مبالغة فى التعبير . وأُبعد شتراوس البالغ من العمر سبعة وعشرين عاما عن المهنة الأكاديمية . ولكن كتابه أثر تأثيرا هائلا ، فقد بدأ يتضح للناس أن هيجل الذى كان يعتبر فى الأيام الأخيرة حكيم برلين الجليل المتزمت كان فى حقيقة الأمر أخطر محطمى العقائد التقليدية منذ وقت لوثر .

وعلى أى حال لقد كان من اللازم القيام بإعادة تفسير نقدية لإبراز التضمنات الثورية لأفكاره . وكما أنزل شتراوس المصدر «الروحى» للمسيحية إلى الأرض فى «روح شعب» ، انشغل هيجليون شبان آخرون فى تبيان الصلة الوثيقة بين تعاليم الأستاذ والشئون العملية . وفى مقال فى صحيفة يومية عام ١٨٤٢ أعلن أرنولد روجه **Arnold Ruge** «أن زماننا سياسى وتهدف سياستنا إلى حرية هذا العالم ... وينقص فكر هيجل السياسى هذا التطبيق للنظرية على الوجود» (١٧) إن التفات هيجل إلى النظرية **(230)** فى وجهة نظر روجه أدى به إلى استنتاج شبه دينى مؤداه أننا لانستطيع أن نفعل شيئا بمحض إرادتنا للإسراع بتقدم الروح الجليل نحو الوعى الذاتى . ولكن روجه على العكس لم يجد سببا لعدم التغلب على اغتراب الروح خلال

*القائلون بالتأليه الطبيعى من أمثال فولتير وتولاند **Toland** وتندال **Tindel** فى القرنين السابع عشر والثامن عشر يؤمنون بالله انطلاقا من آثاره الطبيعية لا اعتمادا على الوحى والنقل (المترجم)

الفاعلية البشرية : إن تحلل الروح النظرية المجردة ... ينبغى تحقيقه بواسطة إدماجها فى الحياة السياسية (٢٥٦) وبذلك يقترح روجه إلغاء التمييز شديد القدم بين المادى والمثالى بواسطة إدماج النظرية الهيجلية فى الممارسة السياسية

وباستثناء ماركس وانجلز فإن الهيجلى الشاب صاحب أهم تأثير وأطوله بقاء كان لودفيج فويرباخ **Ludwig Feurbach** دون شك .. وقد قيل مرارا إن ماركس أقام هيجل على قدميه ولكن هذا الوصف فى الحقيقة يناسب على نحو أفضل أعمال فويرباخ *. ومن الممكن وضع تلك العلاقة بلغة مختلفة قليلا «إن فويرباخ ينتسب إلى هيجل بمقدار ما ينتسب كأس الشَوْكران (السم) إلى سقراط» (١٨) . وفى «جوهرالمسيحية» (١٨٤١) دفع فويرباخ مراجعة شتراوس لهيجل إلى نتيجتها المنطقية فهو كما يصرح فى المقدمة سوف يقوم «بترجمة أمينة صحيحة للديانة المسيحية من اللغة الشرقية للصور إلى اللغة البسيطة الصريحة» (١٩) فهو مثل شتراوس يقترح الكشف عن المعنى الحقيقى للمسيحية . وبخلاف شتراوس كان يريد القيام بذلك باستعمال طرائق المادية : أنا لا أُولِّد الموضوع (الشئ) من الفكر ، ولكن أولد الفكر من الموضوع (xxxiv) ويترتب على ذلك أن الدين هو انعكاس مثالى يناظر عوامل علِّية معينة فى العالم المادى:

«الدين هو حلم الذهن الإنسانى . ولكننا حتى فى الأحلام لانجد أنفسنا فى فراغ أو فى السماء ، بل على الأرض فى مملكة الواقع ، فنحن نرى فحسب أشياء واقعية فى الروعة الخلابة للخيال والهوى بدلا من أن نراها فى الضوء النهارى البسيط للواقع والضرورة (xxxix) »

وتلك المناهج هى على وجه الدقة عكس مناهج كانط وهيجل ، وبذلك تمثل أعمال فويرباخ نقطة انطلاق جذرية فى الفلسفة الألمانية - التحول بعيدا عن المثالية ونحو المادية . فهو يرفض أن يضع حقيقة العالم فى كائن خارج العالم سواء كان إلها أو بدائل فلسفية متنوعة اقترحها سابقوه :

«إن هذه الفلسفة لاتتخذ مبدأ لها من جوهر اسبينوزا ولا من أنا كانط وفخته ولا من الهوية المطلقة عند شيلنج ولا من العقل المطلق عند هيجل . وبايجاز لا من كائن مجرد تصورى بل من كائن واقعى أو الكائن الواقعى الحق **Ens realissimum** - الإنسان» (xxxv)

---

*فى رأى كثير من المعقبين يكون ماركس قد قلب «منهج» هيجل الديالكتيكى ، ويكون فويرباخ قد قلب «مذهب» هيجل المثالى فماركس رفض المذهب كله ، كما لم يهتم فويرباخ كثيرا بالديالكتيك (المترجم)

ويقدم فويرباخ هنا عن سؤال أصل الدين الإجابة نفسها عن لغز أبى الهول (السفينكس Sphinx)* – إنها الإنسان . ويتمثل الرأى القائل بأن الإيديولوجية تحول دائما الصفات أو الأنشطة الإنسانية إلى أصنام فى مؤلفات فويرباخ . وهو يقول إن الانسان يتميز عن الحيوان بأنه قادر على تحقيق الوعى بالذات ، أى بأن يصير مدركا لأننا نشكل نوعا إنسانيا . ونستطيع هنا أن نرى بوضوح تأثير كانط . ففويرباخ يقول إن الكائنات الإنسانية يمكن تعريفها بواسطة قدرتها على التفكير المفهومى أى على إدراج الجزئى تحت العام . وحينما نطبق ذلك على أنفسنا فإننا نخرج بمفهوم «الإنسان» «بوصفه» كائن النوع . إن تلك الفكرة عن «الإنسان» كمفهوم معمم هى التى عليها أن تحل محل الكيانات الغامضة من قبيل أنا ديكارت ، وذات كانط وروح هيجل باعتبارها المبدأ الهادى للعالم .

وبعض التصورات عن الآلهة عند فيورباخ ليست إلا اغترابا (اليوم نقول «إسقاطا») للقدرات اللامتناهية «للإنسان» مأخوذ فى عمومه «ككائن النوع» وهذه هى الحقيقة التى تمثلها بعض تفسيرات المسيحية من خلال رمز التجسيد :

«ومهمتنا هى بيان أن التضاد بين الإلهى والإنسانى وهمى تماما ، وأنه ليس إلا التضاد بين الطبيعية الإنسانية عموما والفرد الإنسانى ... فالكائن الإلهى ليس إلا الكائن الإنسانى . (13-14)»

وتاريخ بعض الأديان عند فويرباخ هو تكشف متصل لهذه الحقيقة : –

«ومن ثم فإن المسيرة التاريخية (لبعض) الأديان عبارة عن أن ما كان يعتبر فى دين أسبق موضوعيا يعتبر الآن ذاتيا . أى أن ما كان يجرى تأمله وعبادته باعتباره إلها يُدْرك الآن باعتباره شيئا إنسانيا . وما كان فى البداية دينا يصير فى فترة لاحقة وثنية، ويُرى الإنسان على أنه قد عَبَد طبيعته الخاصة . لقد أسبغ الإنسان الموضوعية على نفسه ولكنه لم يعترف على الموضوع باعتباره طبيعته الخاصة : لذلك تأخذ ديانة لاحقة ذلك خطوة إلى الأمام ، فكل تقدم فى الدين هو درجة أعمق من معرفة الذات» (13) .

وقد اعتقد فويرباخ أنه أنجز هذه المهمة بالنسبة للدين عموما بإثباته فى النهاية أن بعض التصورات عن الآلهة ليست إلا المفهوم المغترب عن النوع الانسانى .

---

*كائن خرافى فى الأساطير اليونانية له جسم أسد وأجنحة ورأس امرأة وصدرها وكان يقف عند مدخل طيبة ويطرح لغزا عن الكائن الذى يمشى أولا على أربع ثم على اثنين ثم على ثلاث ويقتل من يفشل فى الإجابة وقد أجابه أوديب إنه الانسان فسمح له بالمرور . (المترجم)

ويجدر بنا هنا أن نذكر أنه قد عكس ببساطة الألفاظ التى استعملها هيجل . فحيث رأى هيجل العالم الموضوعى بوصفه الاغتراب الذاتى للروح المطلقة – رأى فويرباخ الروح المطلقة بوصفها الاغتراب الذاتى للإنسان الفانى . ولأنه قلَب هيجل فحسب فإنه لم ينفصل عن الجهاز المفهومى الأساسى الذى وجده جاهزا .

فهو أيضا يستبقى فكرة ذات مطلقة ولم يزد على المطابقة بين هذا الكيان والمفهوم المعمم للإنسانية أى وجودها كنوع ، وبعد ذلك يؤكد فويرباخ أن ما هو مادى فى شكل الجنس البشرى يولد ويحدد المثالى فى شكل إله . أى أن فويرباخ مادى من القائلين بالحتمية .

ويجب أن نضع فى أذهاننا أن هذا الموقف مناف تماما للديالكتيك الهيجلى . فهذا الديالكتيك يعتبر كل التضادات الثنائية وهمية بما أنها ناتجة وقائمة بفعل تداخل الأضداد . لذلك فمن غير الديالكتيكى بمفهوم هيجل للديالكتيك – تأكيد أن أحد قطبى التضاد (المادى مثلا) «يحدد» الآخر (المثالى مثلا) ، لأن كل التضادات يحدد كل منها الآخر بالتبادل . وعند هيجل يكون تموضع الروح شرطا ضروريا مسبقا لوعى الروح نفسها بذاتها . أما دعوى فويرباخ الواثقة بأن مؤلفه يولد الفكر من نقيض الفكر ، من المادة ، من الوجود، من الحواس **(xxxv)** فهى تدل على انتكاسة عاثرة الحظ بعيدا عن الاتساق المكتمل لهيجل ، راجعة إلى الوراء نحو «النزعة الحسية» الساذجة عند كوندياك، ودستوت دى تراسى . وتلك الغلطة التى افتتحت «نزعة هيجلية مادية» شديدة القوة والتماسك ربما كانت أشد الغلطات فداحة ومأساوية فى تاريخ الفلسفة . ولنعرف السبب علينا التحول إلى أعمال أشد اتباع فويرباخ حدة فى الذهن وهو كارل ماركس .

الفصل الرابع

الماركسية

أعمالنا هى المرآة التى ترى فيها الروح أولا قسماتها الطبيعية .

(توماس كارليل مقتلع الاعشاب المصلح Sartor Resart (1)

ماركس والمادية

صارت الماركسية مرتبطة دون فكاك بالمادية . وقد ظن كثير من الماركسيين بعد تفكير أن ماركس نفسه اعتقد أن الأفكار تتحدد على نحو ميكانيكى بواسطة البيئة المادية . وفى ذلك استرجع هؤلاء الماركسيون «ماديين ميتافيزيقيين» مثل كونديلاك ودستوت دى تواسى . وقد حالفوا بين هذه المادية على أى حال وتأكيد على العملية التاريخية مستلهم فى الأصل من هيجل . وقد أدى ذلك بهم إلى تأكيد أن كلا من ملابساتنا الموضوعية وأفكارنا الموضوعية تتغيران وتتطوران حتما خلال التاريخ ، وأن تلك العملية تدفعها القاطرة المادية للاقتصاد . وقد اعتقد هؤلاء أن نوع النظام الاقتصادى الذى يعيش فى ظله المرء ، وأن الموقع الذى يحتله هذا الفرد داخل هذا النظام يحددان وعيه.

ولكن هذا التفسير لماركس خاطئ ، ومن المؤسف أنه اكتسب تداولا ذائعا . وهو مبنى فى جزء كبير منه على «الإيديولوجية الألمانية» (١٨٤٥-٦) التى ألفت كمداخلة جدالية فى مناظرة تتعلق بالأحوال الجارية ، وكان خصوم ماركس هم الهيجليين الشبان الذين ناقشناهم فى الفصل السابق، ولدحضهم صاغ ماركس عدة قضايا تُقْرأ بالفعل كأنها بيانات مادية . فماركس على سبيل المثال يصرح فى إعلانه انفصاله عن الهيجلية المثالية :

«فى تعارض مباشر مع الفلسفة الألمانية التى تهبط من السماء إلى الأرض ، تكون المسألة هنا الصعود من الأرض إلى السماء ... إن الأطياف المتشكلة فى أدمغة الناس هى أيضا بالضرورة أشياء مصعدة من عملية حياتهم المادية ... فالأخلاق والميتافيزيقا وبقية الإيديولوجية بأكملها وكذلك أشكال الوعى المناظرة لها لاتحتفظ بمظهر الاستقلال ... فليس الوعى هو الذى يحدد الحياة ، بل الحياة هى التى تحدد الوعى» (٢)

وقضايا من هذا القبيل مصحوبة بتركيز ماركس على الاقتصاد فى أعماله اللاحقة قد ضللت كثيرا من المفكرين وانحرفت بهم إلى مادية غليظة تلغى بتفسيرها الظواهر الإيديولوجية بإرجاعها إلى التطورات الاقتصادية . وفى الاتحاد السوفيتى أضفى طابع المؤسسة على هذا النوع من القراءة ، وتم تزويده بالسلطة السياسية لكى يتوطد وينتشر . ولكن كان هناك دائما تيار بديل داخل الماركسية رأى العلاقة بين الأفكار والعالم الموضوعى على أسس أكثر حذقا ورهافة ، وبذلك ظل أكثر إخلاصا للمنهج الجدلى عند ماركس نفسه . وعلى سبيل المثال فإن ماركس فى «أطروحات عن فويرباخ» (١٨٤٥) يستطرد لكى ينتقد المادية الاختزالية لسلفه :-

«القصور الرئيسى فى كل المادية السابقة (بما فيها مادية فويرباخ)» أنها لاتتصور الأشياء والواقع وما هو محسوس إلا فى شكل موضوع أو شكل تأمل ولكن ليس كممارسة إنسانية حسية ، ليس على نحو ذاتى . ومن ثم فبالتغاير مع المادية كان الجانب الفاعل يُقدَّم على نحو مجرد من جانب المثالية ، التى لاتعرف بطبيعة الحال الفعالية الواقعية الحسية بما هى كذلك . ويرى فويرباخ الموضوعات الحسية متميزة حقيقة عن الموضوعات المفهومية ، ولكنه لم يتصور الفاعلية الإنسانية نفسها كفاعلية موضوعية» (V,3)

وهكذا يتحدى ماركس التضادات التى يضعها فورباخ بين الذات والموضوع . وهو يقترح تجاوز الانقسام الثنائى بين هاتين الدائرتين فى النشاط الإنسانى أو الممارسة . وبما أن تلك الممارسة تتضمن ترجمة الأفكار الذهنية إلى آثار فيزيقية فهى تكون فى نفس الوقت مادية ومثالية ، ذاتية وموضوعية .ويظل فويرباخ مثل الماديين الفرنسيين فى القرن التاسع عشر واقعا فى شرك استقطاب زائف :

«إن المذهب المادى فيما يتعلق بتغيير الظروف والتربية ينسى أن الظروف يغيرها الناس وأن المربى يجب أن يتلقى هو نفسه تربية . وهذا المذهب لذلك يجب أن يقسم المجتمع إلى جزئين أحدهما أسمى من المجتمع» (V,4)

ووفقا لماركس فإن اختزال الأفكار إلى مجرد انعكاسات للأوضاع المادية هو ببساطة غلطة منطقية . وفويرباخ بعزله عاملا واحدا باعتباره الأول أو المحدد يتجاهل تداخل الأضداد ويكف عن رؤية الكل الاجتماعى . ويصرِّح ماركس فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية (١٨٤٤) أن «التفكير والوجود متميزان يقينا ولكنهما فى نفس الوقت داخلان فى وحدة كل مع الآخر» (111,299) ومن الواضح أننا ماكنا نستطيع أن نشكل مفهوم دائرة «مثالية» ، مالم نكن قد تصورنا أيضا مجالا «ماديا».فقطبا التضاد يخلق كل منهما الآخر ويحدده ، وتتكشف تلك الحقيقة فى الممارسة الإنسانية التى تضم معا الفكر والفاعلية المادية .

ويعلن ماركس فى إشارته إلى منهجه الخاص أن «النزعة الطبيعية أو الإنسانية المتسقة متميزة عن المثالية والمادية كلتيهما ، وتشكل فى نفس الوقت الحقيقة الموحِّدة (بالكسر) لكليهما» (111,336). وقد قصد ماركس أن يكون منهجه تركيبا من المثالية والمادية . فالتناقض الذى لايقبل مصالحة بين هذين المنهجين هو فى الحقيقة مميز للوعى الزائف . وهو ينشأ وفقا لماركس لأن الفلاسفة تخيلوا أنفسهم واقفين خارج العملية التاريخية . وبما أن التاريخ يحركه التفاعل الديالكتيكى بين المثالى والمادى فإن التناقض بين هذين الحدين سيلغى بمجرد فهم أن الأفكار الفلسفية نفسها جزء من العملية المادية التى تصفها تلك الأفكار :

«ونحن نرى كيف أن الذاتية والموضوعية ، الروحانية والمادية والفعل والانفعال لاتفقد طابعها التناقضى ومن ثم وجودها بوصفها أقطاب تناقض إلا ضمن إطار المجتمع ، ونرى كيف أن حل التناقض النظرى ليس ممكنا إلا بطريقة عملية ، بفضل الطاقة العملية للأنسان . لذلك فإن حل التناقضات ليس على الإطلاق مجرد مشكلة أمام الفهم، بل مشكلة واقعية من مشاكل الحياة ، لا تسطيع الفلسفة حلها لأنها على وجه الدقة لا تتصور تلك المشكلة إلا باعتبارها مجرد مشكلة نظرية» (III, 302)

وهنا يطبق ماركس تجديد هيجل على نظرية الايديولوجية . وفى السابق ادعى المثاليون أن الماديين مخطئون بكل بساطة ، على حين وجد الماديون مصدر الوهم فى المثالية . ولكن ماركس يقترح هنا أن الوعى الزائف عبارة بالفعل عن التناقض بين هاتين المدرستين من مدارس الفكر . فالأفكار والمادة يشكلان كلا (جملة) لا يمكن تهشيمه إلى عناصر منفصلة دون الوقوع فى غلطات فادحة . فمن خلال وحدة النظرية الفلسفية مع الممارسة المادية يمكن حل التناقض شديد القدم بين الذات والموضوع ، ويمكن لذلك تحقيق صدق أعلى مستوى .

ومهما يمكن من شئ ، فان ماركس لم يقل على الاطلاق إن هذا التضاد وهمى بل على العكس فهو حقيقى تماما ، على المستويين النظرى والإمبريقى معا . فالعلاقة بين الذات والموضوع قد صارت مشوهة فى واقع الأمر . فالاستقطاب حقيقى وزائف فى آن معا . إنه وصف دقيق للوضع الخاطئ للأمور . لقد كان ماركس واعيا بأن الذات المستقلة داخلة فى علاقة تناحرية مع بيئتها ، وبأن تقدم العقل الأداتى يتحقق على حساب الحكم الأخلاقى .

(كما يصور تنيسون **Tennyson** الأمر فى **Locksley Hall** (١٨٤٢) ! «المعرفة تجئ ، ولكن الحكمة تتسكع ، وأنا اتسكع على الشاطئ / والفرد يذوى ، والعالم يزداد باطراد[٣] ». ولأن تضاد الذات / الموضوع هو وصف دقيق للوضع القائم فلن يمكن تغييره إلا مع الوضع الذى يصفه . ويترتب على ذلك كما يضع ماركس الأمر فى

«أطروحات عن فويرباخ» : ليست مسألة إن كانت الحقيقة الموضوعية يمكن أن تعزى بواسطة التفكير الإنسانى مسألة نظرية بل مسألة عملية (111,2). ومثل الوعى الذاتى المتزايد للروح فإن وحدة المادى والمثالى عند ماركس هى مهمة يتعين إنجازها بدلا من أن تكون وضعا يجرى وصفه .

وكتاب ماركس «الثامن عشر من بروميير لويس بونابارت» (١٨٥٢) ، وهو أكمل تحليل للعلاقة بين الإيديولوجية والتغير السياسى ، لايقدم نظرية مجردة بل يدرس سلسلة معينة من الأحداث التاريخية [٤] . وفى هذا النص كان ماركس معنى بتفسير كيف استطاع لويس ابن الأخ العاجز سئ السمعة لنابوليون بونابارت فى الأيام الأخيرة أن ينجح فى القيام بانقلاب فى فرنسا . وما يسترعى انتباهنا فى هذا الصدد هو التفاعل المركب - التداخل الديالكتيكى بين الضدين - بين التأثير الذى ينسبه ماركس إلى الأفكار والدور الذى يعطيه للعوامل المادية : وهو يعلن عن تعقد هذه العلاقة فورا من البداية :

«يصنع البشر تاريخهم ولكنهم لايصنعونه كما يحلو لهم ، ولايصنعونه فى ظروف اختاروها بأنفسهم ، ولكن فى ظروف يواجهونها مباشرة معطاة ومنقولة من الماضى . إن تراث كل الأجيال الميتة ثقيل الوطأة ككابوس على دماغ الأحياء» (x1,103)

فهناك إذن تحديد متبادل بين الظروف الموضوعية الموروثة التى لابد أن يجد الناس أنفسهم فيها ، وقدرتهم على أن يفرضوا إرادتهم الذاتية على هذه البيئة المادية وأن يغيروها . وبالألفاظ الهيجلية ، يلغى ماركس التضاد بين المثالى والمادى بإصراره على أن هاتين الدائرتين تشكلان كلا . ومرة ثانية فإن التأكيد على الكل يتعرف على الوعى الزائف باعتباره توهم أن تكون إما الأفكار أو المادة سابقة منطقيا على الأخرى أو محددة لها عليا . وفى الثامن عشر من برومار يوجه ماركس اهتمامه إلى التمثيل ،، الملكة التى تتوسط بين قطبى الاستقطاب .

وماركس يبدأ دراسته للويس نابليون بنظرة على الثوريين العظام فى مراحل أسبق - لوثر وكرومويل وروبسبير . وهو يوضح أن كلا منهم ألبس قضيته صورا ورموزا مستمدة من الماضى . وفى هذه التمثيلات «وجدوا المثل العليا وأشكال الفن وخداع الذات التى احتاجوا إليها لكى يخفوا عن أنفسهم الحدود البورجوازية لمحتوى نضالاتهم» (x1,104) لقد «احتاجوا» إلى خداع أنفسهم باستعمال التمثيل ، فقد كان عليهم الاعتقاد أن قضيتهم ذات صلاحية مطلقة وحقيقة مطلقة . وفى الواقع يمكن من منظور تاريخى لاحق رؤية نضالاتهم باعتبارها دافعت عن مصالح الرأسمالية الوليدة. أى «خدمت طبقة معينة من الناس باسم الإنسانية جمعاء . ولأنهم لم يكونوا فى واقع الأمر يخدمون مصالح الإنسانية جمعاء بل احتاجوا إلى أن يؤمنوا بذلك فقد لجأوا إلى الرموز والتمثيلات لإقناع أنفسهم ولإقناع الآخرين بشمول وكلية قضيتهم .

ونستطيع أن نرى عند ماركس أن التمثيل قد مارس فى بعض الأوقات تأثيرا محددا على التاريخ . ولكن ذلك لم يكن ضروريا إلا لأن الناس الذين استعملوه كانوا مخدوعين وخدعوا الآخرين عما كانوا يفعلون . وقد حذر ماركس من أن ذلك ميل باق متصل :

«وكما هى الحال فى الحياة الخاصة حيث يفرق المرء بين ما يعتقده شخص ويقوله عن نفسه وما يكونه ويفعله فى الواقع ، يجب فى النضالات التاريخية أن يفرق المرء بدرجة أكبر بين اللغة والمطامح المتخيلة للاحزاب وتكوينها الفعلى ومصالحها الفعلية . بين تصوراتها عن نفسها وواقعها» (x1,128)

وعلى الرغم من أن هذه التمثيلات «المتخيلة» ليست «واقعية» بل تختفى فى الحقيقة المصالح والدوافع المادية الواقعية فإنها مع ذلك تمارس واقعيا تأثيرا محددا(بالكسر) على الطريقة التى يفكر بها الناس ويسلكون . وهذا مثال على كيف يستطيع التمثيل أن يحدد بفاعلية الشروط المادية بدلا من أن ينبثق منها كمجرد «انعكاس» . وفى الحقيقة يستطرد ماركس موضحا أنه فى الموقف الذى يصفه لاتمكن المطابقة بين ممثلى الشعب السياسيين والمصلحة الطبقية أو الاقتصادية . فالتمثيل قد أصبح مستقلا ، وهذا الاستقلال للتمثيل ضرورى لمشروع تقديم المصلحة الخاصة لطبقة بطريقة كاذبة كما لو كانت المصلحة العامة للإنسانية :

«ولايجب أن يكّون المرء الرأى ضيق الأفق القائل بأن البورجوازية الصغيرة من ناحية المبدأ ترغب فى فرض مصلحة طبقية أنانية . فبالأحرى إنها تعتقد أن الشروط «الخاصة» لتحريرها هى الشروط «العامة» التى فى نطاقها وحدها يمكن إنقاذ المجتمع الحديث وتجنب الصراع الطبقى . وبالمثل فإنه يجب على المرء ألا يتخيل أن الممثلين الديموقراطيين هم كلهم فى واقع الأمر من أصحاب الحوانيت أو من المناصرين المتحمسين لأصحاب الحوانيت . فقد توجد هوة عميقة بين الفريقين نتيجة لثقافة الأولين ومواقعهم الفردية كتلك التى تفصل الأرض عن السماء . وما يجعل منهم ممثلين للبورجوازية الصغيرة هو حقيقة أنهم فى مجالهم الذهنى لايتجاوزون الحدود التى لاتتخطاها البورجوازية الصغيرة فى الحياة» (x1,130)

وباستعمال لغة هيجلية فإن التمثيل حينما يُدرج الجزئى على نحو خاطئ ضمن العام يُرغَم على انتحال دور محدد (بالكسر) لاينتمى إليه بالطبيعة . ونحن نتذكر أنه عند كانط وهيجل تتضمن عملية تكوين المفاهيم إدراج الحدس الجزئى تحت تصور عام . وهنا كونت البرجوازية الصغيرة مفهوما زائفا عن نفسها باعتبارها الطبقة الكلية الشاملة . وبسبب زيف المفهوم تتشوه العلاقة السوية بين التمثيل والواقع : ولايستطيع

الناس إلا رؤية التمثيل الذى يحسبونه الواقع . ونجد أنفسنا مرة ثانية فى كهف أفلاطون .ويعتبر ماركس توهم أن التمثيل مادى واقعى دائم أمر إيديولوجية . إن تمثيلا ما هو نتاج المخ الإنسانى وتبقى الإنسانية عرضة لإغواء متصل كى تحول هذه التمثيلات إلى أصنام وتعاملها كما لو كانت واقعية . ويخدم هذا الإغواء مصالح الاستبداد السياسى كما فى حالة لويس نابوليون الذى اعتمدت سلطته على قدرته على تمثيل نفسه باعتباره عمه اللامع الشهير . ويصف ماركس هنا بدايات إسباغ الجماليات على السياسة الذى بلغ أوجه فى انشغال سياسة ما بعد الحداثة انشغالا مستغرقا «بالصورة» و «الإدراك» فهو يشير باحتقار إلى :

«حملة (لويس) على ستراسبورج حيث لعب عُقابٌ (محتال) سويسرى مُدرَّبٌ دور النسر النابوليونى ولاقتحام بولونيا أدخل بعض الاتباع والخدم من لندن فى الأزياء العسكرية الفرنسية فهم يمثلون الجيش . وفى جمعيته المسماه جمعية العاشر من ديسمبر جمع عشرة آلاف من الأوغاد ليلعبوا دور الشعب كما يلعب مهرج السيرك دور الأسد* » (x1,149)

وهكذا تعتمد سلطة لويس على الاستقلال الذاتى المزور للتمثيل . أو بالأحرى إنها تعتمد على قدرته على إقناع الشعب الفرنسى بهذا الاستقلال الذاتى . وهو وفقا لماركس قادر على النجاح فى ذلك وسط أشد العناصر جهلا وضيق أفق :

«يمثل بونابارت طبقة ، وهى أكثر طبقات المجتمع الفرنسى عددا بالإضافة إلى ذلك ، وهى طبقة الفلاحين أصحاب الحيازات الصغيرة ... وقد ولدت التقاليد التاريخية اعتقاد الفلاحين الفرنسيين بمعجزة مؤداها أن رجلا اسمه نابليون سيعيد إليهم كل المجد ... لقد تحققت فكرة ابن الأخ المتسلطة لأنها تطابقت مع الفكرة المتسلطة عند أكثر طبقات الشعب الفرنسى عددا » (x1,187-6)

ويقول ماركس إن الفلاحين نتيجة لجهلهم وانعزالهم بعضهم عن بعض «لايستطيعون تمثيل أنفسهم بل يجب أن يُمثَّلوا (بالبناء للمجهول)» (x1,167) . وكان معظم أفراد الشعب الفرنسى (والفرنسيون كانوا أعلى أمة متعلمة فى العالم) عاجزين بوضوح عن التفرقة بين التمثيل والواقع . وهذا هو السبب فى أنهم غاصوا فى مستنقع الوعى الزائف وكانوا عاجزين عن مقاومة بل عن الرغبة فى مقاومة انقلاب لويس نابليون واستبداده .

---

*تشير هذه الفقرة إلى محاولات لويس بونابارت قبل وصوله إلى السلطة لإحداث تمردات عسكرية فى ستراسبورج وبولونيا وقد أخفقت المحاولتان وحكم عليه فى الثانية بالسجن المؤبد ولكنه هرب إلى إنجلترا (المترجم)

الاغتراب والتمثيل

فى الفصل السابق رأينا كيف أن كانط عزا عجز الذات عن إدراك الشئ فى ذاته إلى الطاقات المتأصلة فى الذهن البشرى . وقد رأينا أيضا كيف أضفى هيجل طابعا تاريخيا على هذه العقبة أمام معرفتنا بواسطة وصفه للعالم الموضوعى بأنه الاغتراب الذاتى للروح المطلقة . وفى النهاية يقترح فويرباخ ألا تكون هذه الذات أو الروح شيئا آخر سوى «الإنسان» نفسه فى شكل توهم مثالى . وقد أزال ماركس آخر عنصر مولد للأسطورة فى هذه القصة . وعنده أن مطابقة فويرباخ بين «الإنسان» «وكائن النوع» هى ببساطة تجريد آخر . ويوحِّد ماركس بين المثالية والمادية من خلال اعترافه بأن ماهية (جوهر) «الإنسان» التى صارت مغتربة ليست تجريدا ، فهى ليست شيئا أكثر غموضا من فاعليتنا ، من نشاطنا ، من عملنا .

وقد دلل فويرباخ على أن ما أطلق عليه آلهة ليس فى الواقع إلا إسقاطا لقدرات النوع البشرى . فحينما عبد الناس «آلهة» كانوا يعبدون فى الحقيقة شكلا مغتربا من ذواتهم . ويتفق ماركس فى الرأى فالبشر «قد خرجت نواتج أدمغتهم عن أيديهم . فهم أى الخالقون ، قد ركعوا أمام مخلوقاتهم» (v,23) فالنقد الحاد الدينى لعبادة الأوثان يبدو مرة ثانية شديد الضخامة . ولكن عند ماركس يتجسد هذا الشكل المغترب من النشاط الإنسانى فى المنتجات المادية لعملنا . إن نتاج العمل هو عمل تجسد فى موضوع ، وأصبح ماديا ، إنه تموضع العمل»(777,272) فذلك وليس «كائن النوع» المجرد عند فويرباخ هو التموضع الحقيقى لجوهر النوع الإنسانى .

ولكن في ظل الاقتصاد الرأسمالى لاينتمي هذا الجوهر المتموضع لذواتنا * إلينا . فالمنتج الذي يصنعه العامل يخص الرأسمالى الذي يعتبره سلعة معروضة للبيع . وأدي ذلك بماركس إلى تأكيد أن الرأسمالية تستتبع اغترابا لذواتنا كما تستتبع تموضعا . وأكثر من ذلك فإن قوة العمل فى نظام العمل المأجور تصير سلعة ، يبيعها العامل أو العاملة مقابل النقود . وهكذا تمثل النقود العمل الإنسانى فى شكل متموضع ، وباعتبارها كذلك تعمل النقود بوصفها «السلعة الشاملة» التى يمكن بها قياس كل شئ، ويمكن مبادلتها بأى شئ ، والتى تجعل التبادل الشامل ممكنا . وحينما نجعل نشاطنا (أى حياتنا وذواتنا)مغتربا فى شكل سلع ثم نسمح لهذه السلع فى الأشكال المجردة للمالية والسوق بأن تسيطر على حياتنا وتوجهها ، فإننا نمارس بذلك شكلا مدنيا من عبادة الأوثان . إننا نضفى طابع الصنم على «أعمال أيدى الناس» ، ونسمح للنشاط الإنسانى المغترب بممارسة تأثير يحدد الحياة الإنسانية. إن عملنا المتموضع له السيادة على عملنا الذاتى . وكما يقول ماركس فى «المسألة اليهودية» (١٨٤٣) : «النقود هى الجوهر المغترب لعمل الإنسان ، ووجود الإنسان ويسيطر هذا الجوهر الأجنبى عليه وهو يعبده» (111,172)

وحقيقة أن النقود تمثل العمل الإنسانى وأنها العمل الإنسانى فى شكل متموضع لاحظها عالم الاقتصاد الاسكتلندى آدم سميث فيما سبق . وماركس فى «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» (١٨٤٤) ويشير إلى أن آدم سميث قد كرر مرة ثانية الاستجابة المنتقدة لكل أنواع الخرافة منذ عهد لوثر ، فقد نزع عنها القناع باعتبارها إضفاء الصنمية على النشاط الإنسانى ، التى تحول الذات إلى موضوع :

«وبالنسبة لهذا الاقتصاد السياسى المستنير الذى اكتشف داخل نطاق الملكية الخاصة - الجوهر الذاتى للثروة فإن أنصار المذهب النقدى والتجارى (المركنتلية) الذين لاينظرون إلى الملكية الخاصة إلا باعتبارها جوهرا موضوعيا يواجه البشر يبدون لذلك من أنصار الوثنية ومن الكاثوليك . لذلك فإن أنجلزمحق فى تسمية آدم سميث لوثر الاقتصاد السياسى» (111,290)

ومرة ثانية ، كان الوعى الزائف للاقتصاديين السابقين نتيجة لموقف خاطئ من التمثيل ، فالنقود فى الأصل هى مجرد رمز يتوسط بين أشياء متنوعة ويعمل كقاسم مشترك لكى يسهل التبادل ، ومن ناحية أخرى فإننا حينما نبيع حياتنا مقابل النقود نكف عن رؤية دورها الرمزى . وكما يقول ماركس فى «تعليقات على جيمس ميل» (١٨٤٤) :

«من الواضح أن هذا الوسيط يصير إلها حقيقيا ، لأن الوسيط هو السلطة الحقيقية على مايتوسطه لى ، وتصبح عبادته غاية فى ذاتها . لقد فقدت الأشياء التى فُصلت عن هذا الوسيط قيمتها . ومن ثم لاتكون للأشياء قيمة إلا بمقدار ما تمثل الوسيط على حين بدا فى الأصل أن الوسيط لاتكون له قيمة إلا بمقدار ما يمثلها.» (111,212)

فمشكلة الوعى الزائف هى عند ماركس إذن مشكلة تمثيل ، والإيديولوجية تكمن فى العجز عن التعرف على وظيفة التوسط فى التمثيل ، فى افتراض أنه دائرة مستقلة ذاتيا ، وبذلك يؤخذ المظهر خطأً على أنه الشئ فى ذاته . وفكر ماركس هنا كانطى بوضوح . ولكن ماركس يمزج هذا التأثير بوجهة النظر الهيجلية القائلة إن الهوية علائقية وتاريخية . فالإيديولوجية تتضمن أيضا عمى لايبصر حقيقة أن مفاهيمنا تتوسطها علاقاتها بالمفاهيم الأخرى . ويلاحظ ماركس فى وصفه لعملية «التقسيم الفرعى الإيديولوجى» أنه «فى الوعى - فى التشريع والسياسة ...الخ - تصبح العلاقات مفاهيم ، ولأنهم لايتعدون نطاق هذه العلاقات فإن مفاهيم العلاقات أيضا تصبح مفاهيم ثابته فى ذهنهم» (v,92)

وبذلك نكون قد تعرفنا على ثلاثة عناصر رئيسية فى تصور ماركس للإيديولوجية : صنمية النشاط الإنسانى ، الخطأ فى اعتبار العلاقة شيئا ، وتحويل العلاقات إلى «مفاهيم ثابتة» وإلى ذلك المدى يبدو مثاليا تماما . ومن ناحية أخرى كان هدف ماركس

تجاوز التضاد بين المثالية والمادية الذى رآه بوصفه عرضا من أعراض الوعى الزائف. وفى توافق مع هذا الغرض ربط تلك الغلطات المثالية بنوع معين من النظام الاقتصادى. ولكى ندرس طبيعة ذلك الربط يجب أن نتحول إلى نقد ماركس الأكثر تفصيلا للإيديولوجية فى «رأس المال» (١٨٦٧) .

وماركس يؤسس هذا المؤلَّف على تحليل دقيق للسلعة يقوم به فى الفصل الأول (٦). وهو يشير فى إثر أرسطو إلى أن شيئا ما يمكن النظر إليه بطريقتين ، باعتباره شيئا للاستعمال (وفى تلك الحالة يهتم المرء «بقيمته الاستعمالية») وباعتباره شيئا للتبادل (وفى تلك الحالة ينصب التفكير على «قيمته التبادلية») . وإذا جرى تبادل شيئين لهما قيمتان استعماليتان مختلفتان (مثل مكتب وكرسى) فلابد من البحث عن طريقة تجعلهما متعادلين أى يجب أن نجد طريقة لكى نقول «س من المكاتب تساوى ص من الكراسى» . وفى الحقيقة فلأغراض التبادل يجب أن نكون قادرين على إدراك القيمة المثالية للمكتب فى الشئ المادى الذى هو الكرسى . ولكن بما أن المكتب ليس من الناحية المادية مماثلا للكرسى فلن يكون التعادل إلا مجازيا . يجب إذن أن نفرض تمثيلا مغايرا ومثاليا أو «شكلا للقيمة» على الأشياء المادية . لذلك لانعود نرى الشئ فى ذاته بل نرى «الشكل السلعى» – وهو فكرتنا أو مفهومنا الذى فرضناه عليها .

وكما هى الحال مع تطويع فكرة أن الأضداد يحدد كل منها الأخر بالتبادل ، فإن فكرة ماركس عن "شكل القيمة" تتضمن تطبيقا نسقيا جديدا لحدس جدير بالاحترام . وكما رأينا فإن معرفة أن القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية تتضمنان طريقتين مختلفتين تماما للنظر إلى الأشياء ترجع إلى أرسطو ، وهى تتكرر كثيرا فى التاريخ الأدبى . وهكذا يتذكر توماس تراهيرن **Thomas Traherne** فى تأملات سيرته الذاتية التى ترجع إلى الستينات من القرن السابع عشر كيف أنه فى طفولته تعلم بالتدريج أن يتعرف على القيمة الرمزية للسلع :–

«كان أمرا صعبا إقناعى بأن الخيوط المعدنية على حصان خشبى شئ ممتاز . لقد كانوا يفرضون علىَّ ويُقحمون هداياهم التى جعلتنى أعتقد أن شريطا أو ريشة شئ لافت للنظر. ولم أستطع أن أرى أين ما يلفت النظر أو أين الامتياز . وبدا تعليمى أن كيسا من الذهب ذا قيمة أمر مستحيل ، فالفن الذى جعله كذلك والأسباب التى تفسر كونه كذلك كانت بالنسبة لقلة خبرتى بعيدة الغور ومختبئة ...[ولكن عندما أُصبح أكبر فى السن] كان زجاج الخيال هو المرآة الوحيدة التى يتمثل فيها أى شئ أو يظهر لى ... لذلك بدأت بين زملاء اللعب – الذين لم يحلموا قط بمثل تلك الثروة – فى تقدير طبلة أو معطف أنيق أو قطعة صغيرة من العملة أو كتاب مذهب ... الخ . وهكذا فإن الثراء الغريب للاختراع الإنسانى تغلب تماما على ثراء الطبيعة لأنه يجرى تعلمه بمشقة أكبر وفى المحل الثانى»(٧)

وبدلا من أن يكتشف ماركس مفهوم القيمة التبادلية فإنه ببساطة أعاد تحديد موضعه ضمن تقليد فلسفى أوسع نطاقا . وعلى وجه التخصيص يستعمل ماركس تصور القيمة التبادلية تفسيرا لعجزنا الذى لاحظه كانط عن إدراك الشئ فى ذاته ونتيجة «لصنمية السلعة» لانعود نرى الشئ فى «الحقيقه» بل «شكل مظهره» فحسب . وفى حفاظه على خلفيته الهيجلية يقدم ماركس أيضا لنا مخرجا من هذا الموقف المحبط. ومثلما يتم عند هيجل تجاوز الاغتراب حينما تتعرف الروح على المادة بوصفها ذاتها المغتربة ، سوف يُلْغَى الاغتراب عند ماركس حينما يفهم البشر أن "قوى السوق" التى تشكل حياتهم ليست إلا تمثيلات لنشاطهم المغترب .

ويمكن أن نلاحظ هنا وجود مبرر لاعتبار حل ماركس للمشكلة المركزية فى الفلسفة «ماديا» : فهو يربطها بالاقتصاد . ومن ناحية أخرى فقد جعل توهمُ مثالى هائل الاقتصاد الرأسمالى نفسه ممكنا . فلا يوجد فرق مادى بين وردة ينظر إليها باعتبارها موضوعا جماليا ووردة ينظر إليها باعتبارها سلعة معروضة للبيع . فالفرق الذى لن تقل واقعيته لأنه ليس ماديا لايوجد إلا فى ذهن المتلقى . إن الشكل السلعى مثل الرموز المنحولة التى استعملها لويس نابليون هو تمثيل يتخذ على نحو كاذب مظهرا ماديا ، وبذلك يصل إلى ممارسة تأثير محدد (بالكسر) مضر على الظروف المادية . إنه بعبارة أخرى ظاهرة إيديولوجية خالصة .

ويوضح ماركس الآثار الإيديولوجية للقيمة التبادلية باقتباس من مسرحية شكسبير **تَيمون الأيثنى :**

ماذا يوجد هنا ؟
ذهب ؟ ذهب أصفر وهاج ثمين !
لا أيتها الآلهة ، أنا لست عابدا ورعا خاملا
... فالكثير من هذا الذهب سيجعل
الأسود أبيض والقبيح جميلا والمخطئ مصيبا
والوضيع نبيلا ، والمسن شابا ، والجبان شجاعا
... هذا العبد الأصفر
سيرتق ويمزق الديانات ، ويبارك الملعونين ويجعل الجذام
الأشهب معبودا ، ويضع اللصوص فى مكانة عالية
ويمنحهم اللقب والهيبة والاستحسان مع أعضاء مجلس الشيوخ على مقعد
القضاء» (iv,iii,25-38) (8)

وفى تعليق ماركس على هذا الكلام يوضح أن رؤية شئ ما كسلعة هى النظر إليه باعتباره ماليس هو ، أى إدراك التمثيل المثالى لشئ آخر داخل نطاق الجسم المادى

للشئ . وتنشر النقود ، الشكل السلعى المعمم هذا الإدراك المتوهم فى جميع أرجاء المجتمع ، مذيبة كل الهويات والتميزات السابقة ، ومعيدة تشكيل الوعى الإنسانى على صورتها . وفى شكل رأس المال تام التطور تحقق النقود قوة فعالة مولدة لذاتها تشكل من خلالها حياة الأفراد العيانيين . فهى لذلك كما يقول ماركس «إله مرئى» (111,324).» ويلمح تيمون أيضا فى الذهب دعوة إلى الوثنية ، فهو يرفض عبادته «كعابد ورع خامل». وعند شكسبير كما عند ماركس فإن الوسيط المادى للتمثيل المعروف باسم النقود يعبر فى نفس الوقت ويجسد وينتج وعيا وثنيا (عابدا للأصنام). وفى القرن العشرين جرى ارتياد الدلالة المغايرة التى تفرضها القيمة التبادلية على الشئ فى ذاته فى الغالب من خلال مفهوم اغتراب الإنسانية عن عالم الموضوعات (الأشياء) وفى «غثيان» جان بول سارتر(١٩٣٨) على سبيل المثال يُبتلى «روكتان» Roqutin وهو الشخصية الرئيسية بشعور يملؤه بأن الأشياء المادية أصبحت مسكونة بقوة غير طبيعية فعالة ومحدثة للغثيان :–

« الأشياء ، ينبغى ألا تقوم باللمس لأنها ليست حية أنت تستعملها تعيدها إلى مكانها وتحيا بينها . ولكنها تلمسنى وهذا لايُحتمل . وأنا خائف من أن أكون محتكا بها كما لو كانت وحوشا حية .» (٩)

فكيف تمتلك الأشياء قوة الفاعلية الذاتية هذه ؟ تومئ نظرية ماركس إلى أنها مستودعات فاعلية إنسانية أضفى عليها طابع الصنم . ويصل جورج زيمل Georg Simmel فى كتابة «فلسفة النقود» (١٩٠٠) إلى نتيجة مماثلة عن طريق مختلف تماما. ويدلل زيمل على أن القيمة التى نلصقها بشئ ما لايمكن أن تكون موضوعية بحكم تعريفها . فلاشئ ذو قيمة فى ذاته ، فقيمة موضوع ما تخلقه رغبة الذات فيه . وكما أن الذهن الإنسانى عند كانط يخلق موضوعات تجربته فإن الرغبة الذاتية عند زيمل هى التى تخلق قيمة هذه الموضوعات . ولكن ذلك لايعنى أن القيمة ذاتية خالصة . فإذا لم تتجسد فى موضوع لن يكون لها وجود . وفى الحقيقة تتوسط القيمة بين الذات والموضوع . إنها «مقولة ثالثة لايمكن استخلاصها من الذات أو من الموضوع ، ولكنها إن صح القول تقف بيننا وبين الموضوعات» (١٠) القيمة تمثيل وتُخلق عندما نُمثِّل رغبتنا الذاتية فى موضوع مادى . ومن ناحية أخرى ، لكى نقيم مبادلة بين موضوع وآخر يجب أن نتصورهما متعادلين فى القيمة . وذلك يعنى أننا نحتاج قاسما مشتركا يمكن فيه التعبير عن قيمتى الموضوعين . وهذا القاسم المشترك هو إذن الشكل المتموضع للقيمة كما يوضح زيمل .

«تصير قيمة موضوع ما متموضعة بواسطة مبادلته مع موضوع آخر» (81). وهكذا تكتسب القيمة وجودا مستقلا عن الموضوعات التى يجرى تبادلها ، وهذه القيمة المتموضعة يجرى تمثيلها فى شكل نقود :

« النقود هي ممثل قيمة مجردة ... وكل الموضوعات الأخرى تمتلك مضمونا نوعيا تستمد منه قيمتها . أما النقود فتستمد مضمونها من قيمتها ، إنها قيمة تحولت إلى جوهر ، قيمة الأشياء بدون الأشياء نفسها » (1-120)

وهكذا تكون النقود التمثيل المادى للقيمة المجردة إنها «الحد الثالث» ، «الوسيط» بين الذات والموضوع الذى أعطى شكلا موضوعيا خالصا . ومن الواضح إذن أن زيمل يتفق مع ماركس فى أن النقود تستتبع تموضعا لفاعلية ذاتية - إنها تسد الطريق أمام العنصر الذاتى فى خلق القيمة جاعلة القيمة موضوعية بالكامل . وهى تستتبع أيضا تشويها للعلاقة بين الأفكار ، والمادة والتمثيل ، ودمج الحد الثالث من هذا الثالوث مع الحد الثانى . وإلى المدى الذى يسود فيه هذا الوسيط المتموضع الحياة الاجتماعية ، بالدرجة التى نعيش بها فى «اقتصاد نقدى» ، نستطيع أن نتوقع لذلك أن كل أشكال التمثيل ستبدأ فى أن تبدو مستقلة ذاتيا ، وستطمح فى أن تمارس تأثيرا محددا (بالكسر) على الحياة الإنسانية ، وهذه إحدى طرق تشخيص إيديولوجية «الشرط ما بعد الحداثى» . وعلى أى حال فقد تصور الماركسيون عموما الإيديولوجية طوال النصف الأول من القرن العشرين على نحو مادى ، باعتبارها أفكارا فارغة يمكن العثور على تحديدها الحقيقى فى العالم المادى . فكيف اكتسبت هذه الإساءة فى تفسير ماركس هذا الذيوع الواسع ؟

المغالطة المادية

كما رأينا تكون العلاقة فى مؤلفات ماركس بين المثالى والمادى والتمثيلى معقدة إلى أقصى مدى ، وسيكون من التبسيط الغليظ ادعاء أن الوعى الزائف يسببه واحد من هذه العوامل بمفرده . ومن سوء الطالع أن فريدريك إنجلز أشد أنصار ماركس تأثيرا مباشرا ، وصديقه ومعاونه ارتكب فى بعض الأحيان هذه الغلطة . فأحيانا يبدو إنجلز متفقا مع ماركس فى أن الوعى الزائف يكمن فى التضاد «الميتافيزيقى» المتصلب مثل التضاد بين الأفكار والمادة . وهكذا نجده فى «ضد دورنج» "Anti Duhring" (١٨٧٧-٨) يقدم الوصف الآتى للوعى الزائف أو«الميتافيزيقا» :

«عند الميتافيزيقى تكون الأشياء وانعكاساتها الذهنية ، الأفكار، معزولة ينبغى أخذها واحدة بعد الأخرى إحداها بعيدة عن الأخرى ، وهى موضوعات للبحث ثابته جامدة معطاه مرة وإلى الأبد . إنه يفكر وفقا لتضادات لاتقبل المصالحة إطلاقا ... وعنده يكون الشئ موجودا أو غير موجود ولايستطيع الشئ فى نفس الوقت أن يكون ذاته وشيئا آخر . ويستبعد الإيجابى والسلبى أحدهما الآخر على نحو مطلق ، وتقف العلة والمعلول فى تضاد متصلب أحدهما مقابل الآخر » (xxv,22)

وبعبارة أخرى يقترف الميتافيزيقى الخطيئتين الرئيسيتين فى حق هيجل : النزعة اللاتاريخية والنزعة الماهوية (الجوهرية).فهو يرى الأشياء باعتبارها ماهيات (جواهر) أبدية . مطابقة لذاتها ، ويظل غافلا عن كل من العملية التاريخية التى جاءت بواسطتها إلى الوجود ، وعن توسطها وتحديدها عن طريق أشياء أخرى . وهذا التفسير للإيديولوجية يطابق الميل الذى تعرف عليه ماركس فى «رأس المال» والذى بواسطته نفرض صورة صنمية مغتربة على موضوع ما ، وبذلك يُحجب العمل الذى أنتجه ، وعلاقته بالموضوعات الأخرى . ومن جهة أخرى فإن إنجلز لم يطبق هذه التقييدات على ما وصفه (فى بعض تبسيطاته الشعبية) بأنه منهجية «علمية» ، التى صارت تبدو بالتالى «ميتافيزيقية» . وعلى سبيل المثال يقيم إنجلز مثل هذا «التضاد الجامد» بين المادية والمثالية * . ويقول إن «ماركس وأنا كنا إلى حد كبير الوحيدين اللذين انقذا الديالكتيك الواعى من الفلسفة المثالية الألمانية ، وطبقاه فى المفهوم المادى للطبيعة والتاريخ . (xxv,11) » . وهو يقول إن ذلك كان ضروريا لأن «هيجل كان مثاليا ... وهذه الطريقة فى التفكير تقلب كل شئ رأسا على عقب ، وتعكس بالكامل الصلة الفعلية بين الأشياء فى العالم» (xxv,25). وقد نسى إنجلز بوضوح هنا تداخل الأضداد ، والتحديد المتبادل لقطبى الثنائيات . ونتيجة لذلك انزلق إلى أشد أنواع الحتمية المادية غلظة . ونظرا لجهوده هو وماركس .

«أعتبر أن كل التاريخ الماضى كان تاريخ الصراعات الطبقية ، وأن طبقات المجتمع المتحاربة هذه هى دائما نواتج أنماط الإنتاج والتبادل – وبإيجاز الشروط الاقتصادية لزمانها ، وأن الهيكل الاقتصادى للمجتمع يهيئ دائما الأساس الواقعى الذى بدءا منه وحده نستطيع أن ننجح فى الوصول إلى التفسير النهائى للبنية العليا المكونه من المؤسسات القانونية والسياسية وكذلك من الأفكار الدينية والفلسفية والأفكار الأخرى لفترة تاريخية معطاة . ولكن الآن طردت المثالية من ملاذها الأخير ، فلسفة التاريخ ، فالآن قدمت معالجة مادية للتاريخ ، ووجد منهج لتفسير «معرفة» الانسان بواسطة «وجوده» بدلا من التفسير حتى الآن «لوجوده» بواسطة «معرفته» (xxv, 26-7)

فالنزعة الإطلاقية التى لا لبس فيها للتضاد عند إنجلز مع تأكيده أن علاقة علة بمعلول معينة تظل ثابتة ، ودائما فى التاريخ الإنسانى ، بعيدة إلى أقصى مدى ممكن عن ديالكتيك ماركس التاريخى . إن المغزى الكامل لمؤلفات ماركس يوحى بأن اعتبار أحد قطبى تضاد ما يحدد بالضرورة القطب الآخر هو غلطة إيديولوجية يمكن تتبعها إلى هيئة منتظمة تاريخية معينة من قوى مثالية ومادية . ويقع إنجلز فى هذه الغلطة فى

*من الملاحظ أن المؤلف يفرق تفرقة جازمة بلاسند بين ماركس إنجلز ، كما يعتمد فى عرض آراء ماركس على كتابات الشباب التى تجاوزها بعد ذلك (المترجم)

كتاب «ضد دورنج» . ولكن القضية القائلة بأن البنية الاقتصادية للمجتمع تحدد دائما كل فكرة تطرأ على أى ذهن من الصعب الدفاع عنها زمنا طويلا ، وكان إنجلز مضطرا إلى التراجع بعض الشئ عن هذا الموقف . وفى خطاب إلى بلوخ Bloch كُتب فى ١٨٩٠ يقول إنجلز : « وفقا للتصور المادى للتاريخ يكون العنصر المحدد (بالكسر). فى التاريخ هو فى النهاية إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الواقعية . ولم يؤكد ماركس ولم أؤكد أنا ما هو أكثر من ذلك ... النظام الاقتصادى هو الأساس ولكن ... انعكاسات كل هذه الصراعات الفعلية فى أدمغة المتصارعين : النظريات السياسية والقانونية والفلسفية والأفكار الدينية وتطويراتها اللاحقة فى أنساق من المعتقدات تمارس أيضا تأثيرها على مجرى الصراعات التاريخية ، وفى حالات كثيرة قد تكون راجحة فى تحديد شكلها . » (١١) وينبغى أن نلاحظ هنا أن إنجلز لا يتراجع إلا عن الدعوى الإمبريقية القائلة بأن الاقتصاد هو دائما العامل المحدد (بالكسر) والوحيد . فهو يواصل عدم اعترافه بالاعتراض النظرى الذى مؤداه أنه وفقا لديالكتيك هيجل وماركس من المستحيل منطقيا الفصل بين الدائرة المادية والدائرة المثالية . ويترتب على ذلك أنه ظل فى موقف تأكيد أن الاقتصاد لا يعدو أن يحدد أفكار الناس بقدر كبير وفى أوقات كثيرة . فالاختلاف ليس إلا مسألة درجة ، ويظل التناقض مع منهجه الديالكتيلى دون مساس . وكما سنرى فإن تلك الغلطة تبرز بانتظام مقلق فى تاريخ الفكر الماركسى .

ومن المفارقات الدالة أن كان أحد أجراس الإنذار الأولى ضد مخاطر الحتمية الاقتصادية قد قرعه جورج بليخانوف الماركسى الروسى الذى سيصير صاحب أكبر تأثير نظرى على لينين ومن ثم على النظرية المادية المغالية التى باتت تسيطر على الشيوعية المؤسسية فى القرن العشرين* إن بليخانوف يفرق فى «التصور المادى التاريخ» (١٨٩٧) بين «الماديين الاقتصاديين» «والماديين الديالكتيكيين» فالمجموعة الأولى كما يقول تظل واقعة فى شرك «نظرية العوامل» أى أنهم لا يفكرون فى المجتمع باعتباره «كلا» ولكنهم بدلا من ذلك يحاولون أن يعزلوا « عاملا » (هو الاقتصاد فى هذه الحالة) ويزعمون له تأثيرا محددا (بالكسر) . وكما يوضح بليخانوف فإن هذه الطريقة فى التفكير هى على وجه التحديد ما نقده هيجل وماركس : «إن عاملا تاريخيا اجتماعيا هو تجريد وتنشأ فكرته فى الأصل نتيجة لعملية تجريد» (15-16) أى أن الحتمية الاقتصادية « تمزق أوصال النشاط الإنسانى الاجتماعى وتحول جوانبه وتجلياته المتنوعة إلى قوى منفصلة ، من المفترض أن تحدد الحركة التاريخية للمجتمع» (17)

* من الملاحظ أن المؤلف لا يضع خطا فاصلا بين لينين فى الدفاتر الفلسفية وفى كتاباته حول الديالكتيك وبين التشويهات البيروقراطية اللاحقة لفكره فى الاتحاد السوفيتى .(المترجم)

وكان من المأساوى بالنسبة لتاريخ الماركسية المؤسسية اللاحق أن فكر بليخانوف لم يكن على تلك الدرجة من الوضوح حينما انتقل إلى منهج من يسمون «بالماديين الديالكتيكيين» . ويذهب بليخانوف أن ذلك المنهج بدلا من أن يميز عوامل مجردة يتبنى وجهة نظر «تركيبية» إلى المجتمع ، تراها فى «كليتها» (18) .

ولكنه حينما شرع فى وصف ما يتضمنه ذلك على وجه الدقة ، لم يستطع بليخانوف أن يتكلم إلا عن «تفسير نشاط الإنسان الاجتماعى بواسطة حاجاته وبوسائل وطرائق اشباعها السائدة فى الزمن المعين» (20). وعلى حين كان بليخانوف قاطعا ومحددا عند إبرازه لغلطات الاقتصاديين فقد كان شديد الافتقار إلى تقديم لون بديل من «المادية» مختلف على نحو حاسم . وفى واقع الأمر لم يزد أكمل تعبير عن رأيه على تجنب الارتداد إلى «نظرية عوامل» بواسطة اختزاله كل «العلاقات الاجتماعية» إلى مستوى «القوى المنتجة» المادية :

«يتعين إلى حد كبير تفسير تاريخ الإيديولوجية بواسطة صعود وتعديل واضمحلال ترابطات من الأفكار تحت تأثير صعود وتعديل واضمحلال ترابطات محددة من القوى الاجتماعية ... إن الناس لايصنعون عدة تواريخ متميزة – تاريخ القانون ، تاريخ الأخلاق ، تاريخ الفلسفة ، الخ – بل تاريخا واحدا ، تاريخ علاقاتهم الاجتماعية التى تحددها حالة القوى المنتجة فى كل فترة معينة . وما يعرف باسم الإيديولوجيات ليس إلا انعكاسا متعدد الأشكال فى أذهان الناس لهذا التاريخ المفرد الذى لايقبل القسمة» (44)

وهكذا يكون المتن البليخانوفى ماديا ، وليس بمعنى أنه يعتقد أن المثالى يسببه المادى فحسب بل أيضا بمعنى أن المثالى هو بالفعل مادى . فالأفكار الإنسانية هى فى نفس الوقت «انعكاسات» للقوى المنتجة وجزء من «التاريخ الواحد» «للعلاقات الاجتماعية» المادية . وستكون وجهة النظر هذه كبيرة التأثير إلى أقصى مدى فى القرن العشرين حينما بحث مفكرون من أمثال جرامشى **Gramsci** وألتوسير**Althusser** عن بدائل للمادية العلّية الحتمية التى تبناها لينين أشهر تلميذ لبليخانوف .

وفى «المادية والنقد التجريبى» (١٩٠٨) بذل لينين قصارى جهده لإدراج الماركسية تحت راية بليخانوف «المادية الديالكتيكية» التى ادعى مخطئا أنها المصطلح الذى أطلقه ماركس على أفكاره* . وفى مجرى جهوده ينسى أن منهج أستاذه أكد العنصر

---

*لايعتمد المؤلف هنا على مصادر حقيقية فماركس فى مقدمة رأس المال يؤكد قلبه المادى لديالكتيك هيجل وفى الكثير من كتاباته ورسائله يتحدث عن التفسير المادى للتاريخ فلم يكن يرفض مصطلح المادية وهى مادية تتجاوز النزعة الميكانيكية . وكما أن قراءة المؤلف لفلسفة لينين تقفز إلى استنتاجات سريعة .(المترجم)

الديالكتيكى وليس المادى من هذه العبارة . لذلك يتخلى لينين عن مفهوم بليخانوف للكلية وينزلق على نحو حاسم إلى «نظرية عوامل*» ويشير «النقد التجريبى» فى عنوان الكتاب إلى نظرية قدمها مؤخرا أحد منافسى لينين السياسيين بوجدانوف .

وقد ذهب الأخير - باستعمال اكتشافات حديثة فى الفيزياء أشارت إلى أن الذرات ليست مادة صلبة بل تتألف من علاقات بين الإلكترونات - إلى أنه لايوجد فرق حقيقى بين الظواهر الفيزيقية والعقلية .أى أنهما بالأحرى مجرد طريقتين مختلفتين لتنظيم التجارب ذاتها . وقد أفزع لينين ما بدا له خليطا شيطانيا من مثالية باركلى وريبية هيوم فدافع بقوة عن قضيتين رئيسيتين : هما هناك عالم مادى يوجد خارج الوعى (الذات) ، وأن هذا العالم يسبب النشاط العقلى لهذه الذات :

«كل المعرفة مستمدة من التجربة ، من الإحساس من الادراك الحسى . هذا صحيح وهنا ينشأ سؤال هل ينتمى الواقع الموضوعى إلى الادراك الحسى ، أى هل هو مصدر الإدراك الحسى ؟ إذا أجبت بنعم تكون ماديا . وإذا أجبت بلا تكون غير متسق وستصل حتما إلى نزعة ذاتية» [١٢]لقد أسهم التنظيم المركزى للحزب البلشفى والوسائل القمعية التى وجد الحزب نفسه مدفوعا إليها بعد الثورة وصعود جوزيف ستالين وهو غير المتطور نظريا إلى السلطة بعد وفاة لينين إلى تأسيس تلك المادية الاختزالية على نحو ساذج . باعتبارها الفلسفة الرسمية للعالم الماركسى . وكانت مأساة بمعنيين . الأهم منهما أنها أعطت قابلية غليظة لتصديق مطامع ناتجة عن جنون العظمة عند «مهندسى النفس البشرية» من أمثال ستالين وماو . ولكن ما هو أوثق صلة بموضوعنا هنا أن تلك المادية أعادت استعمال مصطلح الإيديولوجية بالمعنى النابوليونى باعتبارها تشير إلى الأفكار المبهمة السديمية التى تدعى الاستقلال عن الملابسات المادية . وقد أنزل الاختلاط الناتج عن ذلك البلاء بنظرية الإيديولوجية منذ ذلك الحين.**

---

*من المفارقات أن لينين - على العكس مما يقوله المؤلف - انتقد بليخانوف لأنه لم يهتم اهتماما كافيا بالديالكتيك عند هيجل وكان هو على العكس منه الذى قرأ فى "الدفاتر الفلسفية"منطق هيجل قراءة مادية (المترجم).

**من المعروف على العكس من ذلك أن الأدبيات السوفيتية الرسمية كانت تتحدث عن الإيديولوجية البورجوازية الوهمية مقابل الإيديولوجية البروليتارية العملية التى تواجهها كما كانت تتحدث عن صراع «ايديولوجى» بينهما .(المترجم)

الارتداد عن موسكو :

جورج لوكاتش Georg Luka'cs

كان أول منَظِّر يطور تطويرا مهما نظرية ماركس عن الإيديولوجية بينما يظل مخلصا للمنهج الجدلي لماركس نفسه هو القائد الشيوعي والناقد الأدبي والفيلسوف جورج لو كاتش . ويبنى كتابه «التاريخ والوعى الطبقى» (١٩٢٢) نظريته بأكملها على الفصل الأول من كتاب «رأس المال» الذى يقول لوكاتش أنه «يحوى داخله كل المادية التاريخية» [١٤] وللوهلة الأولى يبدد ذلك دعوى تثير الاستغراب لأن ذلك الفصل الأول كما رأينا ينصب على صنمية السلعة – أى على مشكلة إيديولوجية أكثر مما ينصب على مشكلة مادية . ومع ذلك ينجح كتاب لوكاتش فى البرهنة المُقْنِعة على أن صنمية السلع هى السمة المميزة المركزية الحاسمة للمجتمع الرأسمالى .

ونسترجع هنا ماجاء فى الفصل الأول من رأس المال المعنون «بالسلعة» . فماركس يوضح كيف تنبثق القيمة التبادلية عن العلاقة بين سلعتين بواسطة عملية تشبيه مجازى. فعلى سبيل المثال حينما يجرى تبادل معطف بقطعة من الكتان :

«يعبر الكتان عن قيمته فى المعطف ويكون المعطف بمثابة المادة التى تم فيها التعبير عن القيمة ... ويصير الجسم الفيزيقى للسلعة مرآة لقيمة السلعة» (Marx, 139, 144)

فتبادل السلع يفترض مسبقا الحضور الواقعى لقيمة موضوع ما فى الجسم الفيزيقى لآخر . وهذه القيمة ليست حاضرة بطبيعة الحال حضورا ماديا ، ولكنها مع ذلك حاضرة بالفعل . وهكذا يعتمد التبادل السلعى على قدرة مجاز أو رمز على أن يكون واقعيا ، أى أنه يعتمد على قدرة الأفكار على أن تفرض نفسها على الواقع المادى. «فالظاهر» الكانطى يجب أن يخلف (يحل محل) «الشئ فى ذاته» ويتحقق ذلك بواسطة إدخال قاسم مشترك يعبر عن قيمة أشياء متميزة من الناحية المادية كما لو كانت متماثلة . والوسيط الذى يتحقق من خلاله هذا التعادل المتخيل هو العمل الإنسانى ، لا أى فعل متعين من العمل بل العمل الإنسانى مأخوذا فى عمومه ، فى الشكل المجرد الذى تكون النقود رمزه المعترف به على نحو شامل . ولكن موضعة وتجريد العمل الإنسانى (أى النشاط الإنسانى ، الحياة الانسانية نفسها) يتطلبان نوعا محددا من الوعى الزائف . وسيسمى لوكاتش تلك الظاهرة الإيديولوجية تشييئا وتعنى «التحويل إلى شئ» . وفى «رأس المال» يصف ماركس آثارها على النحو التالى :

«ليس الشكل السلعى إلا العلاقة الاجتماعية المحددة بين البشر أنفسهم وقد اتخذت هنا ، بالنسبة إليهم الشكل الوهمى لعلاقة بين أشياء . ولكى نجد مماثلا يجب أن نحلق فى المملكة الغامضة لبعض الديانات . فهناك تظهر منتجات الدماغ الإنسانى باعتبارها

كائنات مستقلة ذاتيا مزودة بحياة خاصة بها ، ويدخل بعضها فى علاقات مع بعضها الآخر ومع الجنس البشرى . وكذلك الحال فى عالم السلع مع منتجات أيدى البشر وأنا أسمى ذلك الصنمية التى تلحق نفسها بمنتجات العمل بمجرد أن تنتج (بالبناء للمجهول) كسلع ، وهى لايمكن فصلها عن إنتاج السلع» (ماركس,165)

وإنجاز لوكاتش يتمثل فى تبيان كيف تغلغلت صنمية السلعة وملازمها الوعى المتشيئ فى كل جانب من المجتمع الرأسمالى . وهو يكرر إصراره على الطبيعة الشاملة لهذه الظاهرة – «التشيئ يتطلب أنه ينبغى على المجتمع أن يتعلم إشباع كل حاجاته على أساس من التبادل السلعى» (91) ، «الهيكل الأساسى للتشيئ يمكن العثور عليه فى كل الأشكال الاجتماعية للرأسمالية الحديثة» (171) ، «التشيئ هو إذن الواقع المباشر الضرورى لكل شخص يعيش فى المجتمع الرأسمالى» (197). وهذا الميل الشرير كلى الحضور يجَمِّد العلاقات والعمليات بحيث تظهر كأشياء لايمكن تغييرها ، مطابقة لذاتها وهو يمحو التوسط والتاريخ جاعلا ظواهر المجتمع السيالة بالفعل تظهر «كجواهر فوق تاريخية» (14) إنه يحجب حقيقة أن الهوية علائقية ويجعل بذلك من الصعب تصور المجتمع باعتباره «كلا» . وفى «شكل السوق» يحول العلاقات بين الناس إلى علاقات بين منتجات عملهم . بايجاز إن التشيئ هو الميل إلى إضفاء طابع الصنم على نشاطنا حينما ينمو هذا الميل متحولا إلى تأثير شامل محدد (بالكسر) على كل جانب من حياتنا .

وفى هذا الوصف لوعى زائف تام يلجأ لوكاتش إلى المفهوم الأرسطى عن «طبيعة ثانية» . وكما رأينا أشار تصور أرسطو إلى «العرف» : فحينما نكون قد فعلنا الأشياء على نحو معين لمدة طويلة ، فإننا نفترض أن ذلك هو الطريقة الطبيعية لفعلها . ويعطى لوكاتش لهذا المفهوم انعطافا ماديا بدرجة أكبر . فالسلعة مُنتج للعمل الإنسانى . ولكى يكون من الممكن «للهيكل السلعى أن يتغلغل إلى جميع جوانب المجتمع وأن يشكلها على صورته» (85) يجب أن نزود هذه المنتجات بوجود مستقل ذاتيا . ويقول لوكاتش «إن الناس يشيدون حول أنفسهم فى الواقع الذى خلقوه «وصنعوه» نوعا من الطبيعة الثانية التى تنمو وفقا للضرورة نفسها التى لامحيد عنها كما كانت الحال فيما سبق مع قوى الطبيعة غير العقلانية» (128). ومرة ثانية يتضمن الوعى الزائف السماح لهذه «الطبيعة الثانية» التى ليست إلا من عمل أيدى البشر بأن تمارس سيطرة صنمية على حياتنا.

ويعتبر لوكاتش الميل الفلسفى لفصل المثالى عن المادى نتيجة أخرى للتشيئ . فلأن العمال يجب أن يبيعوا قوة عملهم باعتبارها سلعة (أى يجب أن يموضعوا نشاطهم) تدخل ثنائية الذات والموضوع داخل الذات نفسها وكما أن الروح عند هيجل تغترب فى

العالم المادى فإن الذات الإنسانية عند لوكاتش تموضع نشاطها الخاص . ويؤدى ذلك إلى مايسميه لوكاتش «نظريات الانعكاس» التى تحاول اختزال أحد قطبى ثنائية الذات / الموضوع إلى مجرد «انعكاس» للآخر .

«فى نظرية «الانعكاس» نجد التجسيد النظرى لثنائية الفكر والوجود ، الوعى والواقع ، التى تستعصى على الوعى المتشئ . ومن وجهة النظر هذه ليس مهما إن كانت الأشياء ينبغى اعتبارها انعكاسات للمفاهيم أو إن كانت المفاهيم انعكاسات للأشياء . وفى كلتا الحالتين تترسخ الثنائية» (200)

ويترتب على ذلك أن المادية ليست إلا «أفلاطونية مقلوبة» (202)، نزعة أسطورية أنتجها تشيئ ما هو فى حقيقتة علاقة وتحويله إلى شيئين منفصلين . وعلى الصعيد النظرى إذن يتطلب المخرج من الوعى الزائف إذن «وجوب تبيان أن الأشياء هى جوانب من سيرورة (عملية) (179) لأن الميول المتطورة للتاريخ تشكل واقعا أعلى من الوقائع التجريبية» (181)

وإلى ذلك يرجع تصريح لوكاتش فى عبارة متناقضة على نحو مباشر مع النزعة المحافظة عند لينين* وهى «ليست أولوية الدوافع المادية فى التفسير التاريخى هى التى تشكل الاختلاف الحاسم بين الماركسية والفكر البرجوازى ، بل وجهة نظر الكل» (27) ويقر لوكاتش بأن أنماطا أسبق من الفكر وصلت إلى النتيجة ذاتها :

«أن الإله والروح ... الخ ليست إلا تعبيرات أسطورية للإشارة إلى الذات الموحدة أو بالتبادل معها الموضوع الموحد من كلية موضوعات المعرفة مأخوذة باعتبارها كاملة (ومعروفة بالكامل) .» (115)

ولكن هذا الكل قد كتب عليه فيما سبق أن يظل تجريدا فلسفيا لأنه لم توجد أى وسيلة مادية لتحقيقه فى العالم الواقعى . ويعتقد لوكاتش أن ماركس اكتشف هذه الوسيلة العملية فى «موقف البروليتاريا» (الطبقة العاملة) . وتلك الطبقة هى الناس الذين يكون دخلهم مستمدا من بيع قوة عملهم مقابل أجور . (ومن المهم ملاحظة أنه وفقا لهذا التعريف يكاد يكون كل الأفراد اليوم «بروليتاريين» كما لاتصبح نظريات ماركس متقادمة بواسطة الهبوط العددى الحديث للطبقة العاملة الصناعية)**

---

*من المعروف أن لوكاتش فى سنوات نضجه نقد أفكاره الوارده فى "التاريخ والوعى الطبقى" وأصبح من أشد دعاة مادية الانعكاس .(المترجم)

**يغفل المؤلف هنا جزءا أساسيا من التعريف متعلقا بالحرمان من ملكية وسائل الانتاج وعدم المشاركة فى الاستحواذ على نصيب من استغلال عمل الآخرين ، فماركس لايعتبر المديرين مثلا عمالا . .(المترجم)

وعندما كان ماركس ولوكاتش يكتبان كانت هناك فى أوروبا طبقات اجتماعية متعددة أخرى : ارستقراطية تمتلك الأرض وفلاحون يمتلكون حيازات صغيرة وطبقة رأسمالية أو بورجوازية تمتلك المصانع والمناجم التى تعمل البروليتاريا فيها . ومن بين هؤلاء كانت البروليتاريا وحدها قادرة على تحقيق الوعى بعملية التشيئ وهى قادرة على القيام بذلك لأن أعضاءها ببيعهم قوة عملهم يموضعون أنفسهم ويحولون أنفسهم إلى سلع . وعند هيجل يعمل التاريخ متجها نحو غاية telos ، تتعرف فيها الروح على العالم المادى بوصفه شرطها هى المغترب . وعند ماركس ولوكاتش يعمل التاريخ لكى يكشف للبروليتاريا أن رأس المال وهو القوة التى تسيطر على حياتهم وتتحكم فيها ليس شيئا آخر يزيد عن عملهم المغترب* . والمعرفة بتداخل الذات والموضوع هى مايعنيه لوكاتش «بالوعى الطبقى» . ونتيجة لهذا التكشف لاتعود هناك حاجة إلى وعى زائف إيديولوجى . وسوف تذوب لذلك النقائض بين الذات والموضوع ، الأفكار والمادة ، وسيصبح الكل مرئيا . وستكون مهمة الفلسفة فى اللحظة الحاضرة أن تبين للبروليتاريا أن العالم المتشيئ المتشظى المتناقض الذى يعيشون فيه هو ببساطة نتاج نشاطهم الخاص المتموضع .

«أن تستنبط الوحدة - التى ليست معطاة - من هذا الخلق المتداعى وأن تبرهن على أنها نتاج الذات الخالقة أى فى التحليل الأخير أن تخلق ذات « الخالق» (140) وحينئذ سوف تتبخر المشاكل التى عانى من بلائها كانط وهيجل . كما كان لوكاتش يستبق المسار فى جذل منتش، فهو يتوقع « التكوين ، خلق خالق المعرفة ، ذوبان لاعقلانية الشيئ فى ذاته ، وبعث الإنسان من قبره» (141)

وكان إنجلز قد صرح ذات مرة مستعملا خط تدليل مشابها أن «البروليتاريا الألمانية هى وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» **. وربما نستطيع أن نتخيل رد فعل عامل بروليتارى ألمانى عندما ينبئه أحد بهذا النسب اللامع . والماركسية ككل تقامر مقامرة ضخمة عندما تضع مهمة التوفيق بين كل التناقضات الفلسفية على عاتق مجموعة من البشر غير معصومة وشديدة الانشغال .

وقد افترضت الماركسية فى تبدياتها المادية أن الثورة البروليتارية حدث حتمى لامناص منه . وبما أن الملابسات المادية تحدد الأفكار عند هذه النظرية سيكون من

---

*لايعترف ماركس ولا لوكاتش بالتاريخ بوصفه كائنا متعاليا منفصلا عن أفعال الأفراد وأهدافهم ، له منطقه المتميز عن الصراع الاجتماعى .(المترجم)

**المقصود بذلك هو الوعى «المنسوب» إلى البروليتاريا بحكم وضعها . وهو وعى ممكن لأول مرة ، يحققه فلاسفة يتبنون وجهة نظرها ، ولايحققه أفرادها بأنفسهم . (المترجم)

الممكن استنباط النقطة التى عندها يثور العمال بكل بساطة بواسطة تحليل تقدم الاقتصاد *. ولكن وجهة نظر ديالكتيكية إلى العلاقات بين الإيديولوجية والنشاط المادى لاتستطيع أن تشترك فى مثل هذه الثقة . ويختار لوكاتش أن يختم كتاب «التاريخ والوعى الطبقى» بنغمة متشائمة :-

«يكون التاريخ على أقل تقدير آليا تلقائيا حينما يتعلق الخلاف بوعى البروليتاريا . ولكن الحقيقة التى لم تستطع المادية الميكانيكية الحدسية العتيقة استيعابها يثبت فى النهاية أنها مضاعفة الصدق بالنسبة إلى البروليتاريا ، وهى على وجه التحديد أن البروليتاريا لايمكن تحويل وضعها وتحريرها إلا بواسطة أفعالها هى نفسها وأن «المربى يجب أن يتلقى هو نفسه تربية» . إن التطور الاقتصادى الموضوعى لايستطيع أن يؤدى إلى أكثر من خلق وضع البروليتاريا فى عملية الانتاج . وهذا الوضع هو الذى حدد وجهة نظرها . ولكن التطور الموضوعى لايستطيع أكثر من إعطاء البروليتاريا الفرصة والضرورة لتغيير المجتمع . ولايستطيع أى تحول أن يتحقق إلا كنتاج للفعل - الحر - من جانب البروليتاريا نفسها» (9-208) .

وهكذا يكون من الممكن تماما أن تختار البروليتاريا ألا تقوم بهذا الفعل . وبمجرد أن تحقق الرأسمالية مستوى معينا من الرخاء لجميع العائشين فى ظلها على وجه التقريب ، فإن مفاتن السلعة قد تبدو مفضلة على البحث الشاق الحافل بالمخاطر عن الثورة . وقد تبدو حقيقة أن وعى المرء متشيئ وأنه لايرى إلا المظاهر والتمثيلات بدلا من الأشياء فى ذاتها أمرا بلا أهمية . وكما نعرف فإن ذلك هو ما حدث بالفعل : فلم تكن هناك ثورات برو ليتارية ناجحة فى أوروبا الغربية ، واستقرت البروليتاريا أمام التليفزيون للاستمتاع بعالمها المتسلع فى سلام . وتصير مهمة الفلسفة من تلك اللحظة وصاعدا هى «نفى» - نقد - هذا الوعى الزائف الذى كاد أن يكون شاملا .

---

*عند هذه النظرية يحدث تناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج بحيث تصير علاقات الانتاج عائقا أمام تطور قوى الانتاج ، لهذا تحتاج القوى المنتجة إلى علاقات ملكية جديدة مما يخلق إمكانا وحاجة إلى التغيير لحل تلك التناقضات . ولكن الثورة الاجتماعية هى عملية صراع طويلة بين قوى اجتماعية تتطلب شروطا ذاتية مثل نضج وعى الطبقات الشعبية وتحررها من إيديولوجية أعدائها عبر نضال إيديولوجى طويل ومثل بناء تنظيمات وانتهاج سياسة صحيحة . فالنموذج نموذج معركة وليس نموذج مسار خطى . وقد تهزم الثورة أو تنحرف (المترجم)

بنى الهيمنة : أنطونيو جرامشى Gramsci

تمثل «دفاتر السجن» التى كتبها جرامشى ما بين ١٩٢٩و ١٩٣٤ المحاولة النظرية الأولى للتمشى مع هزيمة الثورة البروليتارية . وفى أعقاب فشل العمال الإيطاليين فى الاستيلاء على السلطة أثناء السنوات التى تلت الحرب العالمية الأولى سُجن جرامشى قائد الحزب الشيوعى الإيطالى بواسطة حكومة موسولينى الفاشية . ومن المفارقات أن هذا السجن أعطاه حرية فريدة لإعادة تقييم الكثير من التعاليم التى فرضتها موسكو قسراً على الشيوعيين النشيطين سياسيا . ومثل لوكاتش نبذ جرامشى أى نوع من الحتمية المادية . وأخذا لوضعه فى الاعتبار كان من الواضح أنه لاشئ حتميا فى انتصار البرولتياريا . لقد فشلت الثورة على الرغم من أن الشروط المادية «الموضوعية» لنجاحها كانت قائمة . لذلك بحث جرامشى عن أسباب الهزيمة فى السيطرة الذاتية الإيديولوجية التى مارستها الدولة الرأسمالية على المقيمين فيها .

وأفضل تناول لنظرة جرامشى إلى الإيديولوجية يتحقق خلال فقرتين من ماركس ، يعود إليهما مرارا فى «دفاتر السجن» . وماركس يكتب فى مناقشة مسألة الثورات :

«فى النظر إلى مثل هذه التحولات ينبغى دائما إقامة تمييز بين التحويل المادى لشروط الانتاج الاقتصادية ، التى يمكن تحديدها بدقة العلم الطبيعى ، والأشكال القانونية والسياسية والدينية والجمالية أو الفلسفية ، وبايجاز الأشكال الإيديولوجية التى يصير فيها الناس واعين بهذا الصراع ويحسمونه بالنضال» (١٥) .

ويفسر جرامشى هذه الفقرة بأن «الناس يكتسبون الوعى بالصراعات البنيوية على مستوى الإيديولوجيات» (365) ويواصل القول «إنه ينبغى اعتبارها تأكيدا لقيمة معرفية وليست سيكولوجية وأخلاقية ببساطة» (164) أى أن جرامشى يعتقد أن الثورات فى حين يمكن تذليل الصعاب أمامها بواسطة التحولات فى الهيكل الاقتصادى فإنها تخاض إلى النهاية وتحسم نتائجها على مستوى « الإيديولوجية » . وترتب على ذلك أنه أولى قدرا هائلا من الاهتمام بالصراعات بين أنساق الأفكار المختلفة . وكان المصدر الرئيسى الثانى لتصور جرامشى عن العلاقة بين الإيديولوجية والسلطة السياسية هو «*البيان الشيوعى*» (١٨٤٨) لماركس وإنجلز ، وفيه تصريح بأن «*الأفكار الحاكمة لكل عصر هى أفكار طبقته الحاكمة*» (v1,503) وهذه هى«أطروحة الإيديولوجية السائدة» . التى تقول بأن الطبقة السائدة اقتصاديا ستحاول فرض طريقتها الخاصة فى رؤية العالم على المجتمع بأسره . وهكذا يصير مجال الإيديولوجية ميدانا للصراع الطبقى ، وهذه المعركة هى التى شرع جرامشى فى دراستها مستخدما مفهوم الهيمنة .

ويعنى جرامشى بهذا المصطلح شبكة الأدوات المادية والإيديولوجية التى تحافظ بها الطبقة الحاكمة على سلطتها . وهكذا تكون الهيمنة شكلا من الممارسة . وقد سمح ذلك

لجرامشى أن يحتفظ بمصطلح «الإيديولوجية» مقصورا على الوعى الخالص ، ويقترح «التمييز بين الإيديولوجية العضوية تاريخيا ، أى تلك التى تكون ضرورية لهيكل معين والإيديولوجيات التى تكون تحكمية عقلانية أو «إرادية» (7-376). وقد تكون الأولى مميزة لطبقة معنية أو «مجموعة» ولكنها تعبير دقيق عن المصالح المادية للمجموعة. ويثير الاهتمام أن جرامشى يطابق بين النوع الآخر من الإيديولوجية ونمط التفكير الميكانيكى الذى يمثله «علم الأفكار» أو علم الإيديولوجية عند دستوت دى تراسى . ولأن هذا النمط من التفكير يتتبع تشكيل الأفكار حتى الإحساسات المادية فهو عند جرامشى خاطئ تماما . وهو يقول إن الماركسية :

تمثل تقدما متميزا . وهى تاريخيا على وجه الدقة تعارض الإيديولوجية . وفى الحقيقة فإن المعنى الذى اكتسبه مصطلح «الإيديولوجية» فى الفلسفة الماركسية يحوى ضمنا حكم قيمة سلبيا ، ويستبعد أن يكون لدى مؤسسيها (أى ماركس وإنجلز) أى إمكان لوجوب البحث عن أصل الأفكار فى الإحساسات ومن ثم فى الفسيولوجيا فى التحليل الأخير . (376)

وعند جرامشى تعجز النظرية القائلة بأن الإيديولوجية هى مجرد انعكاسات شاحبة للتأثيرات المادية عن تفسير وجود ايديولوجيات «عضوية»، ضرورية وصحيحة بمعنى من المعانى . إن المادية المبتذلة تخطئ فى افتراضها المسبق لتمييز جوهرى بين المادة والأفكار . وكانت نتيجة ذلك الاتجاه عند دستوت وعند «الخرافة ذات االنزعة الاقتصادية» لدى بعض الماركسيين خطأ ثلاثيا :

١- تُعرِّف الإيديولوجية بأنها متميزة عن البنية ، ويؤكِّد أن الإيديولوجية ليست هى التى تغير البنى بل العكس.

٢- يُؤكِّد أن موقفا سياسيا معطى يكون «إيديولوجيا» أى ليس كافيا لتغيير البنية ، وعلى الرغم من أنه يظن أنه يستطيع أن يفعل ذلك فإن ما يؤكد هو أنه بلا فائدة وغبى ...الخ ،

٣- ويتجه المرء بعد ذلك إلى تأكيد أن كل إيديولوجية هى ظاهر «خالص» بلا فائدة وغبية ...الخ (376)

وهكذا يقاوم جرامشى تصور الإيديولوجية باعتبارها وعيا زائفا ، مؤكدا أن «كل الأنساق تمتلك صحة تاريخية وهي ضرورية» (138) ويستتبع ذلك مقاومة للاعتقاد بأن الإيديولوجية هي مجرد انعكاس للملابسات المادية . وتأثير هذه الخطوات إلي الأمام هو فرض أهمية ضخمة على دائرة الأفكار. وفي الحقيقة يبرز جرامشي أن العوامل المادية لا يعبّر عنها ولا تفهم إلا خلال الوعى ، وأن التطورات فى تاريخ الوعى يمكن بذلك أن تكون أكثر أهمية من التغيرات الاقتصادية :

«يمكن استبعاد أن تُحدث الأزمات الاقتصادية المباشرة من تلقاء ذاتها أحداثا تاريخية أساسية ، إنها ببساطة تستطيع أن تخلق أرضية أكثر ملاءمة لنشر أنماط معينة من الفكر» (.184)

«ولأن المعتقدات الشعبية» والأفكار المشابهة هي نفسها قوى مادية (165) يجب أن تتعامل أي نظرية ثورية مع الصراع الطبقي علي مستوي الأفكار بقدر مماثل علي الأقل لتعاملها معه فى الساحة الاقتصادية .

وفي واقع الأمر كان جرامشي معارضا للتفرقة بين هذين المستويين مفضلا تصوره عن «الهيمنة» التي تشكل «كتلة تاريخية» أى وحدة بين الطبيعة والروح (البنية والبنية العليا) وحدة أضداد متميزة (137)

وهكذا يتجنب جراشي بوضوح الاستعارة المأخوذة من ماركس والتى بسّطها إنجلز ولينين عن «قاعدة» اقتصادية تتأسس عليها «بنية عليا إيديولوجية» وعنده تكون الدائرة المادية نفسها «بنية» بما يمكن أن تكون متحالفة ومتماثلة مع «بنية عليا» من الأفكار ولكنها ليست «دعامة» لها فالأفكار كما يلاحظ جرامشى تتخذ طابع المؤسسة فى «المجتمع المدنى» : المحاكم والبيروقراطية والأنظمة الدينية والتعليمية ووسائط الاتصال الجماهيرية . وفى أوربا الغربية (بالتعارض مع روسيا) تكون هذه المؤسسات «الإيديولوجية» أكثر أهمية فى الحفاظ على هيمنة الطبقة الحاكمة من أى عوامل اقتصادية «خالصة»

«تشبه البنى العليا للمجتمع المدنى أنظمة المخابئ فى الحرب الحديثة ..وفى روسيا كانت الدولة كل شئ وكان المجتمع المدنى بدائيا هلاميا ولكن فى الغرب كانت هناك علاقة صحيحة بين الدولة والمجتمع المدنى ، وحينما ارتعدت الدولة تكشفت فورا بنية وطيدة الأركان للمجتمع المدنى» (235,238)

وهكذا نستطيع أن نرى كيف تستطيع نظرية جرامشى عن الهيمنة أن تفسر فشل الثورة فى أوربا الغربية . فعلى الرغم من أن السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الأولى أحدثت أزمات اقتصادية غير مسبوقة هزت دولا مثل ألمانيا وإيطاليا من أساسها فقد ظلت أفكار الناس خاضعة لعبودية السلطات الحاكمة . وتصبح الحاجة الملحة كما يرى جرامشى هى تحديد كيف كان ذلك ممكنا ، وسيتضمن ذلك تحليلا دقيقا للمؤسسات التى نقلت الإيديولوجية إلى الشعب . ومن زنزانة سجنه لم يكن جرامشى قادرا على أكثر من الإيماء إلى من أين تبدأ مثل هذه الدراسة :

«إن المدرسة كوظيفة تربوية إيجابية والمحاكم كوظيفة تربوية قمعية وسلبية ، هى أهم أنشطة الدولة وبهذا المعنى : ولكن في الواقع تتجه كثرة من المبادرات والأنشطة التى تسمى خاصة إلى نفس الغاية – وهى مبادرات وأنشطة تشكل جهاز الهيمنة السياسية والثقافية للطبقات الحاكمة» (258)

ولأن وجهة نظر جرامشى إلى الاستقلال الذاتى النسبى للإيديولوجية كانت في تضاد مباشر مع الموقف الرسمى لبقية القيادة الشيوعية الأوربية لم يتم اتباع تلك الاستبصارات الموحية لمدة تزيد عن ثلاثين عاما ولكنها شكلت الإلهام الرئيسى وراء أعمال لويس ألتوسير التى صارت بدورها أهم مؤثر فى مجادلات ما بعد الحرب حول الإيديولوجية.

الفصل الخامس

مابعد الماركسية

لايمكن أن يظل هناك أى شك فى ذلك

إن النضال ضد الإيديولوجية قد صار إيديولوجية جديدة

(برتولت بريخت)(١)

ألتوسير والمادية

تعتنق مؤلفات لويس ألتوسير مادية متواطئة تواطؤا عميقا مع عملية التموضع التى تهدف ظاهريا إلى نقدها. ومما له دلاله أن أفكار ألتوسير التى صُفيت ورشحت غالبا خلال أعمال تلميذه ميشيل فوكو Michel Foucault قد صارت المؤثر الحاسم فى ألوان النقد ما بعد الحداثى للإيديولوجية ، وعلى الأخص الجوانب المناهضة لهيجل من فكر ألتوسير - تأكيده على مادية الأفكار ومعارضته لأنساق الفكر «ذات الصبغة الكلية» وهجومه على الذات . فقد اكتسبت تلك الجوانب جمهورا يستحسنها ، وأفرخت موضة تحبذ المادية المبتذلة لم تبدأ فى الانحسار إلا الآن .

وفى كتاب «لينين والفلسفة» (١٩٧١) يستكشف ألتوسير اهتمام جرامشى الذى تبرعم دون أن يكتمل بالمؤسسات المادية التى تحقن الجماهير بالإيديولوجية . ويتتبع أشد فصول الكتاب تأثيرا «الإيديولوجية وأجهزة الدولة الإيديولوجية» إشارة جرامشى إلى «حاجة الرأسمالية لتشكيل نمط جديد من الإنسان مناسب للنمط الجديد من العمل والعملية الانتاجية» (جرامشى، 286) . فالمهمة الأولى لأى نظام اقتصادى - وفقا لألتوسير هى إعادة إنتاج شروط إنتاجه الخاصة . ويتضمن ذلك إعادة إنتاج أنماط البشر الذين سيكونون قادرين على الإسهام فى عملية الإنتاج . واستطاعة الدولة الرأسمالية الحديثة أن تقوم بذلك معتمدة على نمطين من المؤسسات : «أجهزة الدولة القمعية» مثل البوليس والمحاكم والجيش ، «وأجهزة الدولة الإيديولوجية» التى تضم الكنيسة والعائلة والأحزاب السياسية ووسائط الاتصال وأكثرها أهمية هو النظام التعليمى . وكما نتوقع فإن الفرق بين الجهازين أن الجهاز القمعى يعمل بواسطة «العنف» فى حين أن الجهاز الإيديولوجى يعمل «بواسطة الإيديولوجية»

لذلك فالإيديولوجية متجسدة فى الممارسة المادية . ويلاحظ ألتوسير أن «إيديولوجية ما توجد دائما فى جهاز وفى ممارسته أو ممارساته . وهذا الوجود مادى» (166). وقد رأينا فى الفصل الأخير أن جرامشى قال ما يشبه ذلك كثيرا . ولكن ألتوسير يزعم أنه يترتب على ذلك أن «الأفكار بوصفها أفكارا قد اختفت»

(168). وهكذا يصل ألتوسير إلى النتيجة الغريبة «التى لامسوغ لقبولها» وهى أنه نظرا لأن الأفكار يجرى التعبير عنها ونقلها بواسطة مؤسسات مادية فستكون الأفكار نفسها مادية . والقول بغير ذلك كما يزعم هو «إيديولوجية» :

«ينشأ الوجود المثالى والروحى «للأفكار» حصرا فى إيديولوجية «الفكرة» «وعلم الأفكار» ، ودعنى أضيف فى إيديولوجية ما يبدو أنه «أسس» ذلك التصور منذ نشوء *العلوم* ، أى ما تمثله ممارسات العلوم لنفسها فى إيديولوجيتها التلقائية باعتبارها «أفكارا» صحيحة أو خاطئة . وبطبيعة الحال فهذه الاطروحة مقدمة فى شكل إيجابى ليست مبرهنة . وأنا ببساطة أسأل القارئ أن يكون مهيأ لتحبيذها قل باسم المادية . فسلسلة طويلة من الحجج ستكون ضرورية للبرهنة عليها . (6-165)»

وفى الحقيقة يتطلب الأمر سلسة طويلة من الحجج للبرهنة على أن الأفكار مادية. وواقعة أن ألتوسير يسأل قراءة أن يقبلوا ذلك كمسألة إيمان تنبغى أن تكون علامة على أننا رجعنا إلى نوع من المادية «الميتافيزيقية» التى كانت سمة مميزة للتنوير الفرنسى.

وقد مكن الالتزام الجدالى بالمادية الذى يطبع أعماله بطابعه ألتوسير من أن ينزلق من الافتراض المسبق أن المادة تحدد الأفكار إلى افتراض أن الأفكار لاتوجد :

«إن وجود أفكار واعتقاد (الذات) مادى فى أن أفكارها هى أفعالها المادية أُدرجت فى ممارسات مادية تحكمها طقوس مادية تتحدد هى نفسها بواسطة جهاز إيديولوجى مادى تُستمد منه أفكار تلك الذات» (169) فإذا كانت الأفكار مادية فإن الذات التى تمتلك أفكارا يجب فى الحقيقة أن تكون موضوعا . ويقال إن مجرد تصور ذات مستقلة مثله مثل مفهوم أفكار لامادية هو أمر إيديولوجى :

«إن مقولة «الذات» عنصر أساسى فى الإيديولوجية التى لاتوجد إلا بتشكيل ذوات عيانية باعتبارها ذواتا ... إن وجود الإيديولوجية ونداء الأفراد باعتبارهم ذواتا هو الشئ الواحد نفسه (173,175)»

وهنا نجد أصل الذات المتموضعة التى تلقى الاحتفاء من جانب ما بعد الحداثيين . فالايديولوجية كما يقول ألتوسير توجد قبل الفرد . وحين يجئ الفرد العيانى إلى الوجود تكون الإيديولوجية قد حددت «دائما من قبل» مجموعة نوعية من الأدوار ، وذاتية معينة يوضع الفرد فى خانتها . ويحدث ذلك خلال عملية «نداء» تعنى أساسا

أن شخصا ستجرى مخاطبته منهجيا بطريقة تفرض عليه أو عليها الدخول فى«وضع للذات» قد خُصص مسبقا . وليست هذه العملية مقصورة على رأسمالية القرن العشرين لأن «البنية الشكلية لكل الإيديولوجيات متماثلة دائما» (177)

وليست الإيديولوجية ظاهرة تاريخية بل أقرب إلى أن تكون ميلا مطبوعا فى الذهن البشرى الذى لايستطيع فيما يبدو أن يتحمل الكثير جدا من الواقع . وبعض تفسيرات المسيحية كما يراها ألتوسير نموذج قياسى لبنية إيديولوجية . فهى تخاطب أتباعها كذوات فردية بواسطة أن تعيد «عكس» مثل هذه الصورة عليهم من خلال الذات المطلقة التى هى الله :

«نلاحظ أن بنية كل إيديولوجية فى ندائها الأفراد كذوات باسم الذات المفردة والمطلقة هى مرآوية أى لها بنية مرآة ، ومرآوية على نحو مضاعف .

وهذه المضاعفة المرآوية مكون أساسى للايديولوجية وتضمن أداءها لوظيفتها . ويعنى ذلك أن كل إيديولوجية ذات مركز ، أى أن الذات المطلقة تشغل المكان الفريد للمركز ، وتنادى حولها العدد اللامتناهى من الأفراد محولة إياهم إلى ذوات فى صلة مرآوية مضاعفة بحيث تُخضَع الذوات للذات (المطلقة) على حين تعطيها فى الذات المطلقة التى تستطيع كل ذوات أن تتأمل فيها صورتها الخاصة (الحالية والمقبلة) ضمان أن ذلك فى الحقيقة يتعلق بالذوات» (180)

ومما يثير الاهتمام ملاحظة أن ألتوسير يتفق بالفعل مع المسيحية ومع فلاسفة ما بعد المسيحية من أمثال هيجل فى أن الأفراد مستمدون من الذات المطلقة . ولكن لأن ألتوسير يفترض أن كل ما ليس ماديا ليس واقعيا ، فإنه يفترض مسبقا أن مثل هذا الخالق يجب أن يخلق مخلوقات وهمية . أو بالأحرى ما دام ألتوسير لايستطيع أن ينكر أن الذوات الفردية تتمتع فى الظاهر بوجود واقعى فإن يؤكد الطبيعة « الاصطناعية » للعملية الخلاقة ، ويومئ إلى أن هناك شيئا ما قمعيا مخادعا يتعلق بها .

ودفاعا عن ألتوسير تنبغى ملاحظة أن الذوات المتموضعة التى يصفها تطابق تشخيصات ماركس ولوكاتش لآثار الرأسمالية فى نزع الصفات الإنسانية . ولكن فى حين أن ماركس ولوكاتش يأسفان على فقدان الذاتية الموحدة باعتباره أبشع شرور الرأسمالية ، يقبلها ألتوسير بابتهاج باعتبارها الوضع الصحيح الحتمى للأمور . ولايبقى أمامه إلا أن يحك رأسه أسفا على خبال آلاف السنين الماضية مزدريا أساطيرها المثالية . وتشهد واقعة استمرار نظريات ألتوسير فى أن تكون شديدة التأثير على مدى اختراق التشيئ العقول حتى عقول خصوم الرأسمالية المعلنين .

وأى محاولة للمطابقة بين الإيديولوجية والممارسة هى كيشوتية لأن تضاد المثالى / المادى هو ثنائية متبادلة التحديد ، أى أن فكرتى المثالى والمادى ستصيران بلامعنى دون أن تعتمد إحداهما على الأخرى .وإنه لشئ مختلف أن يدلل المرء على أن هذا الاستقطاب وهمى ومضر من حيث الأساس كما كان يعتقد هيجل وماركس اللذان اقترحا طرقا يمكن بها تجاوز هذا الاستقطاب .

ولكن ألتوسير لم يفعل ذلك بل طوى ببساطة أحد قطبى التضاد داخل الآخر وأعلن أن الأفكار قد «اختفت» ، وهو يعنى بذلك أن الأفكار لا توجد «فى الذهن» . وبدلا من ذلك توجد فقط فى الممارسة المادية ،وفى هذه الحالة لن تكون بطبيعة الحال مثالية بل مادية. وهنا يخطئ ألتوسير المرمى ، فلأن الأفكار تتجلى فى الممارسة (وذلك على وجه الدقة هو وحدة الأفكار والنشاط العيانى) لايمكن إذن اختزالها فى الممارسة . وفضلا عن ذلك، إذا لم توجد أفكار فلن توجد ذات «تمتلك» أفكارا . ويزعم ألتوسير أن الذات نفسها تتشكل وتتألف من ممارسة مادية ، وفى هذه الحالة لن تكون ذاتا على الأطلاق من الناحية المنطقية ، فهى موضوع. وللمرة الثانية يتم اختزال تضاد متبادل التحديد إلى أحد حدية . ولكى يحافظ ألتوسير على هذه النزعة الاختزالية اضطر إلى اتخاذ بعض المواقف المبتكرة التى أصبحت تشكل أساس الكثير من الافتراضات النظرية بعد الحداثية .

لقد عنى ألتوسير بوصفه عضوا مخلصا فى الحزب الشيوعى الفرنسى بأن يثبت أن ماديته تتفق مع تعاليم ماركس ، وهذه هى المهمة التى اضطلع بها فى كتابه ذى الطابع التجديدى الجذرى : من أجل ماركس (١٩٦٩) .

وكما رأينا فى الفصل السابق فإن الكثير من نصوص ماركس تعارض صراحة المادية (التقليدية) . ولكى يلتف حول هذه الحقيقة يذهب ألتوسير إلى أن اسم كارل ماركس يشير بالفعل إلى شخصين مختلفين تفصلهما هوة منهجية فاغرة الفم : «وهذه القطيعة المعرفية» تقسم فكر ماركس إلى مرحلتين طويلتين أساسيتين : المرحلة الإيديولوجية فيما قبل ، والمرحلة العلمية فيما بعد القطيعة عام ١٨٤٥» (٣) . فهذه *القطيعة تقع إذن مع تأليف «الإيديولوجية الألمانية» التى تقبل تفسيرا ماديا متسقا* .

ويعتبر ألتوسير أن الإيديولوجية هى الطريقة المتخيلة التى يزاول فيها الناس تجربة حيواتهم الواقعية ، *أى التمثيل المثالى لعملية مادية* . وعلى الرغم من صياغاته الملتوية فى بعض الأحيان للفظ الإيديولوجية ، فليس من الغلظة المفرطة أن نقول إن ألتوسير فى النهاية يطابق بين الإيديولوجية «والمثالية» ، بمعنى أنها عنده هى الميل إلى إضفاء وجود واقعى على الظواهر المثالية البحته وعلى *الذات* بخاصة . أما *«العلم»* الذى يسميه ألتوسير «المعرفة بالإيديولوجية» فيجرى استعماله بوجه عام كلفظ تقريبى «لنزعة مادية»

مهمتها تفسير مصدر هذه الأفكار ، وبذلك تكشف عن دورها فى الحفاظ على سلطة الطبقة الرأسمالية أو «البورجوازية» . ويؤكد ألتوسير تأكيدا شديدا هذا التضاد بين العلم والإيديولوجية ، مناديا بالحاجة إلى وقاية «العلم» من تهديدات وتشويهات المثالية أى الإيديولوجيات التى تحاصره (170) وداعيا إلى «نضال متصل ضد الإيديولوجية نفسها أى ضد المثالية» (نفس المصدر) .

ووفقا لهذا التعريف يكون هيجل بكل وضوح مفكرا «إيديولوجيا» ، وحتى فويرباخ الأسبق إلى المادية (فى الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) ظل يعتمد على مفهوم لا مادى هو «كائن النوع» واقعا بذلك فريسة لأنثروبولوجيا* مثالية (89).

وقد أذعن ماركس الشاب «لنزعة إنسانية» مماثلة حينما جعل من العمل المغترب همه المركزى . ويرجع ذلك إلى أن ماركس تصور الاغتراب كتموضع للحياة الإنسانية ومن ثم كنفى للذات الإنسانية . فعند ألتوسير بطبيعة الحال لا وجود لجوهر إنسانى ليس ماديا أصلا ودائما وعلى ذلك لا وجود لذات يمكن جعلها مغتربة بواسطة تحويلها إلى موضوع. ونتيجة لذلك كان يجب أن يستنتج أنه في الماركسية يكون طابع النفى والاغتراب مفهومين إيديولوجيين لا يدلان على مضمونهما الإيديولوجى(٢١٤-١٥)

وكان ألتوسير مصمما على تخليص ماركس من كل آثار المثالية . وكانت المشكلة – الرئيسية هنا هى الحضور الطاغى لهيجل فى كل أطوار أعمال ماركس . فإذا قرأ المرء ماركس باعتباره ماديا أمكن الاستغناء عن هذا التراث الهيجلى المزعج بواسطة عملية قلب بسيطة ، تنقل الأمتعة البالية الميتا فيزيقية إلى المجال المادى : «يفسر هيجل الحياة المادية ، التاريخ العيانى لكل الشعوب بديالكتيك الوعى (وعى الشعب بنفسه ، إيديولوجية) . وعند ماركس من الناحية الأخرى تفسر الحياة المادية للناس تاريخهم ، ووعيهم ، وتكون إيديولوجياتهم إذن مجرد ظواهر لحياتهم المادية . ويوجد هذا التضاد بكل تأكيد فى كل مظاهر عملية «قلب» (107) ولكن مشكلة أبعد مدى تنشأ هنا . فهيجل يذهب إلى أن تناقضا جوهريا أصيلا هو تموضع الروح – ينتج كل التناقضات الأخرى . وفضلا عن ذلك فإن الوحدة المؤسسة (بالكسر) أى الروح هى أيضا المقصد النهائى وغرض *التاريخ* أى «غايته» . وهذا هو السبب فى أن فكر هيجل غالبا ما يسمى فكرا غائيا يسبغ الكلية . والآن إذا كان على المرء أن يثبت أن ماركس قد «قلب» هيجل ببساطة محولا العناصر المثالية فى مذهبه إلى معادلات مادية ، فسوف يحتاج إلى أن يجد بديلا للروح تلك *الوحدة* المؤسسة (بالكسر) . ولكن *العالم الواقعى* وسيرورة التاريخ المادى يظهران على مستوى إمبريقى خالص بأنهما من التعقيد وعدم الاستمرار بحيث لا يمكن التعرف فيهما على مثل تلك *القوة الأصلية* . وعلى ذلك يقول

*المقصود هنا هو تصور عام للإنسان خارج التاريخ والصراع الاجتماعى ، يرده إلى جوهر جاهز (المترجم)

ألتوسير «الماركسية ... ترفض الافتراض النظرى المسبق للنموذج الهيجلى : القائل بوحدة بسيطة أصلية ... وهذا الافتراض المسبق لم «يقلب» (بالبناء للمجهول) بل جرى محوه» (198)

وهكذا أدى تصميم ألتوسيرعلى قراءة ماركس بوصفه ماديا (وفقا لتصور ألتوسير عن المادية) إلى أن يرفض تصور أن ماركس أسس نظريته على تناقض أصلى مفرد . وعلى سبيل المثال لا يستطيع المفهوم الهيجلى الجديد عن العمل المغترب أن يكون أساسا للماركسية عند ألتوسير لأنه يشارك فى «الأسطورة الإيديولوجية لفلسفة أصول» (نفس المصدر) . ومادامت الماركسية «علما» والهيجلية «إيديولوجية» ، وما دام «العلم لا يتحقق بواسطة قلب إيديولوجية» (192) فإن ماركس لابد أن يفرض عليه الابتعاد عن الموقف القائل إن مشاكل العالم يمكن تتبعها فى النهاية إلى تناقض واحد شامل لكل شئ . وهنا يضطر ألتوسير إلى أن يقرأ ماركس بمشقة ضد طبيعته . فهناك فى الحقيقة تناقض أساس يتخلل كل أعمال ماركس ، هو التضاد بين العمل ورأس المال ، أو كما يعبر عنه فى الأعمال المبكرة ، بين النشاط الإنسانى والشكل المغترب لهذا النشاط . وهذا التضاد المفرد كما يوضح لوكاتش يشكل ويحدد كل جانب من جوانب الحياة فى ظل الرأسمالية ، فهو الذى يصوغ وعى الناس كما يملى عليهم نشاطهم الاقتصادى . ولكن تصور الاغتراب مغرق فى الطابع الإيديولوجى فلا يطبقه ألتوسير . لذلك فهو يقصى النموذج الهيجلى وإيمانه بقوة التناقض المجرد باعتباره كذلك على الحل والحسم وخاصة التناقض «الجميل» بين رأس المال والعمل (104) ، وهكذا كان لابد أن يساق إلى نتيجة مؤداها «أن التناقض البسيط ظاهريا هو دائما متضافر التحديد *» (106) .

وهذا الاستعمال لمصطلح تضافر «التحديد» هو الاسهام الرئيسى لألتوسير فى نظرية الإيديولوجية . وهو يعنى أن لكل وضع (موقف) أكثر من عامل محدد (بالكسر)، فعلى سبيل المثال إن الشكل النوعى الذى يتخذه القهر فى فرنسا القرن العشرين لا يمكن اختزاله إلى العوامل الاقتصادية وحدها فالنظرة العجلى تمكننا من رؤية أن قوى مثالية أخرى مثل تصورات العرق أو النوع الجنسى لها تأثيرها .

---

* تضافر التحديد Surdetermination , over determimation، المصطلح يرجع إلى فرويد فى « تفسير الأحلام » ليصف تمثيل أفكار الحلم المتعدد مكثفة فى صورة مفردة أو نقل وإزاحة فكرة واحدة قوية إلى صورة مباينة تبدو تافهة . ويستعمل ألتوسير نفس المصطلح ليصف آثار التناقضات فى كل ممارسة تصوغ التشكيلة الاجتماعية على التشكيلة ككل . فهو يعنى انعكاس شروط وجود كل تناقض داخل الكل المركب على هذا التناقض نفسه . وشروط الوجود هذه هى التناقضات الأخرى فى الكل المركب ، أى تطوره المتفاوت غير المتساوى (المترجم) .

وهكذا يكون ألتوسير مستعدا للاعتراف «باستقلال ذاتى نسبى للبنى الفوقية» (111) فالأفكار التى لدينا عن العالم ، بعبارة أخرى لا تنتجها حياتنا المادية ، ولكنها تصل إلى درجة معينة من الاستقلال ، وتستطيع أن تلعب دورا محددا جزئيا فى التاريخ . وغالبا ما يصور هذا الخط فى التدليل كانفصال من جانب ألتوسير عن المادية الفجة . ولكننا رأينا أنه مضطر إلى الإعداد المسهب لمفهوم التحديد المتضافر على وجه الدقة نتيجة لنظريته فى الحتمية المغالية فى النزعة المادية . ونكرر القول إن ألتوسير يريد إزالة كل آثار المثالية الهيجلية أو الإيديولوجية من فكر ماركس .

ويعنى ذلك أن يرفض قبول تصور ماركس عن العمل المغترب الذى لايزيد عن «قلب» وصف هيجل للروح المغتربة . وهو بذلك لايستطيع قراءة ماركس على أنه يستخدم التصور الهيجلى لتناقض مفرد جوهرى : فمن البادى للعيان أن العالم المادى أشد تعقيدا من ذلك . وهو لذلك مسوق بالرغم منه إلى السماح للأفكار بأن يكون لها تأثير محدد (بالكسر) على العالم المادى .

ولكن هذه النتيجة معارضة على طوال الخط لجدول أعمال ألتوسير المادى . وهناك طريقان ممكنان للخروج من هذا التناقض . وكما رأينا عند مناقشة «لينين والفلسفة» يكون أحد الحلول بالرغم من انطوائة على مفارقة شديدة هو الإعلان ببساطة أن الأفكار مادية فى حقيقتها . وفى «من أجل ماركس» يؤكد ألتوسير بدلا من ذلك :

«التحديد فى خاتمة المطاف بواسطة نمط الانتاج (الاقتصادى)» (111) فعلى الرغم من أن الأفكار قد تكسب «استقلالا ذاتيا نسبيا» وتظهر بذلك فى بعض الملابسات مستقلة عن القاعدة الاقتصادية ، فإنه يُطلب منا أن نحتفظ بإيماننا بأن الاقتصاد هو بالفعل العلة النهائية الخفية للظواهر الإيديولوجية . وألتوسير يقر على الفور بأنه يستمد ذلك التصور من خطاب إنجلز إلى بلوخ الذى ناقشناه فى الفصل الرابع. ولايزيد هذا الإقرار عن تصريح طقسى بالإيمان بمادية مغشوشة مخففة دون تبرير تجريبى أو منطقى *. لقد كان تأثير ألتوسير فى الفكر المعاصر عميقا بمقدار ما كان ضارا ، فعلى وجه الخصوص ثار شك ضخم حول مفهوم الوعى الزائف نتيجة لتأكيد ألتوسير الدور المقوم المؤسس للإيديولوجية . فهو يقول إن كل أشكال المثالية إيديولوجية.

---

*يقيم المؤلف ثنائية جوهرية بين الفكر والمادة . وعند إنجلز وألتوسير على العكس من ذلك يكون الفكر فى البداية أعلى نتاج للمخ البشرى وهو بعد ذلك قد نشأ فى عملية الأنشطة الاجتماعية والانتاجية ووظيفته إدراك الواقع الموضوعى وكشف علاقاته وروابطه فهو مرتبط بالتطور الاجتماعى ، وهذا التطور الاجتماعى المتمثل فى العمل واللغة استدعى وظائف من قبيل التجريد والتحليل والتركيب ومواجهة المشاكل والبحث عن حلول وتقديم الفروض والوصول إلى مفاهيم . وليس الوعى دائرة متصلة مجردة قائمة بذاتها بل هو عند إنجلز وألتوسير البشر الواعون فى ممارستهم (المترجم) .

ومع ذلك فمن المستحيل تخيل مجتمع لايفكر بدرجة معينة وفقا لتصورات مثالية (ويرجع ذلك إلى حقيقة لايعترف بها ألتوسير وهى أن المثالى والمادى يحدد كل منهما الآخر) .ويترتب على ذلك أن «الإيديولوجية ليست زيغا أو زائدة عارضة ملحقة بالتاريخ، فهى بنيه جوهرية للحياة التاريخية للمجتمعات» (232). ومن المؤكد أن ذلك هو توسيع لمصطلح الإيديولوجية حتى يتم إفراغه من أى مضمون دال . ولكن هناك أيضا مشكلة أبعد مدى متعلقة بنموذج ألتوسير . فإذا كانت «الإيديولوجية» وعيا وهميا ، وإذا كان «العلم» هو «حقيقة» الإيديولوجية فكيف – إذا أخذنا فى الاعتبار حتمية الإيديولوجية – ينتقل المرء من الإيديولوجية إلى العلم . وهنا نصل إلى ما قد يكون التراث الباقى لألتوسير لدى ما بعد الحداثة : الدور المركزى الذى يلعبه البعد الجمالى فى نظريته .

جمالية مادية ؟

إن مشكلة الفن تغدو شائكة على نحو خاص أمام أى نظرية تعنى بتحديد الوعى الزائف وتفسيره . فالعبارات الجمالية لايمكن أن تسمى بدقة عبارات خاطئة ولكنها لاتطالب بأن تعتبر صحيحة . وكما أوضح سير فيليب سدنى **Philip Sidney** فى «الدفاع عن الشعر» (١٥٩٥) «بالنسبة إلى الشاعر ، هو لا يؤكد شيئا لذلك فهو لايكذب أبدا » [٤] وقد رأينا فى الفصل الثالث كيف أن كانط يستعمل مقولة الحكم الجمالى للتوسط بين نظريته فى المعرفة ونظريته فى الأخلاق ، أى بين نظريته عموما وآثارها العملية . ويمارس الفن وظيفة مماثلة فى أعمال ألتوسير . فهو يصرح فى لينين والفلسفة : –

«أنا لاأدرج الفن الحقيقي فى عداد الإيديولوجيات ، على الرغم من أن للفن علاقة خاصة ونوعية تماما بالإيديولوجية ... فما يجعلنا الفن نراه ومن ثم يعطيه لنا فى شكل الرؤية والإدراك والشعور (وهو ليس شكل المعرفة) هو الإيديولوجية التى وُلد منها والتى ينغمر فيها والتى يفصل نفسه كفن عنها والتى يؤمئ إليها » (2-221)

ويبدو أن «الفن» (وهو مصطلح يظل غير معرَّف بطريقة مريبة) يشغل مساحة فى منتصف الطريق بين «العلم» والإيديولوجية . كما يبدو أن الفن يقدم قناة يستطيع المرء بواسطتها أن ينتقل من الإيديولوجية إلى المعرفة التى هى علم . وهو يفعل ذلك بنزع القناع عن التناقضات داخل الإيديولوجية ، جاعلا إياها مرئية بواسطة فرض شكل جمالى سابق التحديد عليها . وتلك هى الحجة التى اتبعها صديق ألتوسير بيير ماشيرى . **Pierre Macherey** فى كتابه نظرية للانتاج الأدبى (١٩٦٦) . ويبدأ ماشيرى من القضية القائلة إن اللغة «الأدبية »مختلفة جوهريا عن أنماط التعبير الأخرى «فهى لاتُعنى بالتميزات بين الصائب والخاطئ بمقدار ما تؤسس صدقها

هى» (٥) فالأدب يتخذ موقفا وسطا بين الصائب والكاذب ، فهو يلوى ويشوه اللغة اليومية التى هى لغة الإيديولوجية» (59) مبعدا القارئ عن تلك اللغة ، جاذبا الاهتمام إلى طبيعتها الإيديولوجية ويجعل بذلك من الممكن نقلة لاحقة إلى «معرفة» علمية بالإيديولوجية : –

نستطيع أن نقدم تعريفا مؤقتا للأدب ، بأنه يتميز بقوة المحاكاة الساخرة هذه . فهو إذ يخلط الاستعمالات الواقعية للغة في مواجهة بلا نهاية ينتهى بكشف حقيقتها . والعمل الأدبى الذى يقوم بالتجريب على اللغة أكثر مما يخترعها هو مماثلة لمعرفة وكاريكاتير للإيديولوجية المعتادة (نفس المصدر) ولأن اللغة الأدبية يجب أن تقوم بتشكيل الإيديولوجية فى شكل يمليه العرف الأدبى سابق الوجود ، سيكون الناقد الذكى قادرا على إدراك التناقضات فى الإيديولوجية داخل نطاق النص الأدبى . ووفقا للإطار الألتوسيرى لن تكون تلك التناقضات مرئية فى الحياة اليومية حيث تكون الإيديولوجية قادرة بنجاح على تهدئتها :

«ليس من الممكن وجود تناقض إيديولوجى إلا إذا وضعنا الإيديولوجية فى تناقض مع نفسها ... وبحكم التعريف تستطيع الإيديولوجية أن تسند جدالا متناقضا ، لأن الإيديولوجية توجد على وجه الدقة لكى تمحو كل أثر للتناقض وهكذا فإن إيديولوجية بوصفها إيديولوجية لاتتحطم إلا فى وجه الأسئلة الواقعية ... ونقطة الضعف الأساسية فى الإيديولوجية هى أنها لاتستطيع أبدا أن تتعرف لنفسها على حدودها الواقعية الخاصة ، وفى أفضل الأحوال تستطيع أن تعلم عن هذه الحدود من مكان آخر ، فى فعل نقد جذرى» (1-130)

ويمضى التدليل موضحا أن هذه الحدود تُجعل بادية للعيان حينما تُرغم الإيديولوجية على أن تتخذ شكلا ليس من اختيارها ، على سبيل المثال عندما يجب أن تمتثل للمتطلبات الخاصة بالجنس الأدبى ، لنمط معين من الكتابة . ويمكن الكشف عنها خلال منهج ثنائى من التحليل .فيجب علينا كنقاد أولا أن ندرس «شروط إمكان» العمل الجمالى . ويتعين البحث عن تلك الشروط خارج النص ، فى الظروف التاريخية التى أنتجته ... وثانيا يجب أن نختبر شروط تلك الشروط» أى الإيديولوجية التى دعمت وأسبغت الشرعية على الوضع التاريخى – ويمكن تميزها ضمن النص نفسه وهكذا نجد أنه فى المثال الذى قدمه ماشيرى ، انبثقت الأعمال الأخيرة لتولستوى عن المأزق الذى شعر به المثقفون الليبراليون الروس بين ثورتى ١٩٠٥و١٩١٧ .وهذا الموقف الذى جرى فيه الاعتراف بضرورة الثورة مع إنكار إمكان نشوبها أدى إلى نزعة مسالمة مذعنة أقرت بوجود القهر ولكنها تحول دون مقاومته . وهذه عند ماشيرى هى الإيديولوجية التى عبر عنها تولستوى ، ومن الممكن تبين حدود هذه الإيديولوجية من خلال قراءة دقيقة لمؤلفاته .

وهناك صعوبات كثيرة أمام كتاب ماشيرى ، ليس أقلها غياب تعريف محكم «للأدب» وقد حاول ماشيرى معالجة ذلك في مقال لاحق معنون «حول الأدب كشكل إيديولوجى» شاركه فى تأليفه إتيان بالبيار Etienne Balibar . ولن نجد فى أى مكان آخر كشفا عن نواحى قصور المنهج الألتوسيرى فى تناول الإيديولوجية بتلك الدرجة من الوضوح . فالمؤلفان «ماديان» على نحو مدقق إذ يعلنان أن الوجود الموضوعى للأدب ...لايمكن فصله عن ممارسات اجتماعية معينة فى أجهزة دولة «إيديولوجية»(٦)، ويعنى ذلك أن الأدب يجب أن يدرس فى سياق النظام التعليمى ، وعلى الأخص فى ضوء التقسيم الفرنسى للمدارس إلى معاهد «ابتدائية- تقنية» لتدريب الطبقات العاملة وإلى مستوى «ثانوى متقدم» يُخرِج البورجوازية . وفي مدرسة النوع الأول لا تُدرَّس إلا المهارات اللغوية الأساسية وفى مدرسة النوع الثانى يُزاد على تلك المهارات القدرة على التعامل الأسلوبى مع اللغة ، بطرق «أدبية» . ويزعم ماشيرى وباليبار أنه مادامت النصوص الأدبية تحوى هذين النوعين من اللغة فإن اللغة الأدبية هى نفسها تتشكل بواسطة آثار تناقض طبقى «إيديولوجى» (51) ومهما يكن الأمر فإن الأعمال الأدبية تخضع اللغة المباشرة الإشارية عند العمال للنمط المنمق المفهومى عند البورجوازية . وتلك هى السمة المميزة للأدب . ويترتب على ذلك أن « أثر السيطرة الذى يحققه الإنتاج الأدبى يفترض مسبقا حضور الإيديولوجية الخاضعة للسيطرة داخل نطاق الإيديولوجية المسيطرة نفسها» (58)

وهكذا فإنه بالنسبة إلى البروليتاريا «لاتكون القراءة إلا تأكيد دونيتها ... والسيطرة عليها وقهرها بواسطة قهر الخطاب الأدبى لخطابها الذى يُعتبر «غير قادر على الإفصاح» «حافل بالنقائص» قاصر عن التعبير عن أفكار ومشاعر مركبة» (57)

وتلك هى النتيجة الكئيبة وإن تكن منطقية للمادية الألتوسيرية التى تغفل التمثيل أو الأفكار إلا كما هى مغروسة فى الممارسات المادية . وهناك تناول أكثر حذقا لعلاقة الأدب والإيديولوجية يمكن العثور عليه فى الجدال حول التعبيرية الألمانية الذى دار أثناء الثلاثنيات . وكانت التعبيرية مدرسة طليعية فى الشعر والموسيقى والفنون البصرية يمكن مقارنتها مقارنة تقريبية مع السيريالية فى فرنسا ، ونزعة الحداثة فى بريطانيا .

لقد كانت تهدف إلى إحداث صدمة بتقديم نظرة إلى العالم متنافرة ممزقة غير متصلة . والمثال الواضح لهذا النوع من التقنية المسماه «تعبيرية» هو الأداة السينمائية المعروفة باسم المونتاج ، والذى يجرى بواسطتها توصيل المعنى من خلال تجاور خاطف لصور غير مترابطة فى الظاهر . وفى الأدب الإنجليزى كان أمثال تى .إس إليوت T.S.Eliot هم رواد هذه التقنيات ذات النزعة التعبيرية فى قصيدة **«الأرض اليباب»** (١٩٢١) :

«على رمال مارجيت
أستطيع أن أربط
بين لاشئ ولاشئ
الأظافر المكسورة لأيد قذرة
أهلى الأهل المتواضعون الذين يتوقعون
لاشئ
لا لا
ثم جئت إلى قرطاج
تشتعل تشتعل تشتعل تشتعل
ياإلهى انتزعنى منها
ياإلهى انتزعنى
تشتعل (11.300-11)*[٧]

وكان من المفترض أن يعكس شكل ومضمون هذه الأعمال التجربة المتشظية غير المترابطة للحياة فى الحداثة الرأسمالية .

وفى الثلاثينيات أصبحت التداعيات الإيديولوجية لهذا النوع من الفن موضوعا لجدال محتدم بين المثقفين الماركسيين الأوروبيين . وقد هاجم لوكاتش كما كان متوقعا من المؤلف الهيجلى للتاريخ والوعى الطبقى «التعبيرية» على أساس أن أسلوبها المتشظى يطمس رؤية ترابطات المجتمع الحقيقية التى تشكل «كلا» أو مجموعا بالفعل.

وردا عليه لاحظ إرنست بلوخ **Ernest Bloch** أن التجربة الذاتية لعالم الرأسمالية المتسلع مختلطة ومتشظية ، وأومأ إلى أن «التعبيرية» قد تكون انعكاسا دقيقا لطريقة وجود الأشياء : وماذا إن كان الواقع الحقيقى غير متصل أيضا ؟ [٨] وقد أقر لوكاتش بدوره أن العالم يبدو عشوائيا بلا نظام ولكنه قدم حجة تقول إن ذلك ليس إلا وهما إيديولوجيا يخفى الوحدة القائمة فى أساس الكل المترابط : –

---

*بعض الشراح يقرأون العناصر المتفرقة فى هذا الجزء من القصيدة باعتبارها إيماءات تحيل إلى خلفية رابطة فالنار هى نار الحرب بين قرطاج والرومان ، وهى أيضا نار الشهوات التى نجا القديس أوغسطين فى الإفلات من إغوائها . فإليوت يربط بين عناصر التمزق لا بواسطة العقل الباطن كما تفعل السيريالية بل بواسطة خلفية ثقافية متصلة ، (المترجم) .

«يكمن خطأ بلوخ فى حقيقة أنه يطابق بين تلك الحالة الذهنية على نحو مباشر ودون تحفظ وبين الواقع نفسه . وهو يضع علامة التعادل بين الصورة شديدة التشوه التى خُلقت داخل تلك الحالة الذهنية والشئ نفسه ، بدلا من أن يكشف عن الجوهر ، وعن أصول وتوسطات التشوه بواسطة مقارنته بالواقع .» (٩)

وفي رأى لوكاتش أن الكتاب الحداثيين مثل جويس أو بيكت **Beckett** يقتصرون على ابتعاث المظهر الإيديولوجى للحياة فى ظل الرأسمالية ، على حين أن الكتاب الواقعيين مثل بلزاك وتوماس مان ينفذون تحت السطح المتشظى لتوضيح وحدة العلاقات الاجتماعية ، وهى وحدة حقيقية وإن تكن محتجبة .

ومن الواضح أن لوكاتش قد أعطى الكل أو المجموع مكانة «ميتا فيزيقية» فهو على استعداد للإقرار بأن لا أحد يزاول خبرة العالم الرأسمالى باعتباره كلا . ولكن ذلك لايعنى فى حقيقة الأمر أنه ليس كلا بل يعنى أن الوعى الزائف صار شاملا . ولكن خصوم لوكاتش كانوا سراعا إلى إيضاح أنه بمعنى من المعانى يكون الوعى الشامل واقعيا وإن لم يكن بالضرورة صحيحا . فالتشيئ الذى شخصه لوكاتش نفسه فى التاريخ والوعى الطبقى لايمكن ببساطة تجاهله أو حذفه بوصفه وهما ، والأحرى كما يؤكد تيودور أدورنو**Theodor Adorno** أنه يجب قبوله بوصفه الشرط الفعلى الموضوعى للعالم . وحينما يعبر عمل فنى عن هذا الوعى المتشيئ من خلال أدوات التشويه وعدم الاستمرار فإنه سيكون أكثر «إتصافا بالواقعية» من «الواقعية» التقليدية التى تسبغ التماسك والوحدة والتى وجدها لوكاتش عند بلزاك ومان . ووفقا لأدورنو يعكس فن الطليعة بأمانة المستتبعات الذاتية للتشيئ ويقدم بذلك منظورا نقديا يقوم على المفارقة للعالم المتسلع :

«فى شكل صورة يتم امتصاص الموضوع داخل الذات بدلا من اتباع إملاء العالم المغترب ومواصلة البقاء العنيدة فى حالة من التشيئ . ويضفى التناقض بين الموضوع الذى تمت مصالحته داخل الذات ، أى الذى أُصبح ممتصا تلقائيا داخل الذات والموضوع الفعلى الذى لم تتم مصالحته والماثل فى العالم الخارجى على العمل الفنى نقطة نظر ممتازة يستطيع منها نقد الواقع الفعلى . فالفن هو المعرفة السالبة بالعالم الفعلى» (١٠)

وبذلك تكون أشد أنماط الفن اتصافا بالواقعية هى تلك التى تعرض بأعظم وضوح الشرط المتشيئ الذى يعيد إنتاج نفسه داخل الذات . وكما يضع أدورنو المسألة فى موضع آخر ، «إن طابع الصنم الذى للسلعة ليس واقعة وعى ، فهو بالأحرى الذى ينتج الوعى» (١١) . هذه الفكرة - التى عبر لوكاتش عنها أول مرة - والقائلة بأن تسليع العالم الخارجى له ما يوازيه فى كل جانب من النشاط الذهنى الداخلى تشكل أساس عرض الإيديولوجية المقدم من مجموعة من المفكرين عرفت باسم مدرسة فرانكفورت .

مدرسة فرانكفورت

أنجز الفلاسفة المرتبطون بمعهد البحث الاجتماعي (الذى كان مقره الأصلى فى فرانكفورت بألمانيا) أعمق استبصارات عن تأثير السلعة على الوعى . وقد أسس أعضاء المجموعة الأعظم شهرة - تيودور أدورنو وماكس هور كهايمر **M.Horkheimer** وهربرت ماركيوز **H.Marcuse** أبحاثهم على تحليل التسليع الذى قدمه ماركس فى الفصل الافتتاحى من رأس المال ، وعلى تطوير لوكاتش لوصف ماركس إلى نظرية شاملة فى التشيئ . وكما يلاحظ هوركهايمر فى «حول مشكلة الحقيقة (الصدق) (١٩٣٥) تعتبر الماركسية أن « كل أطروحة تترتب بالضرورة على المصادرة الأولى ، أى مفهوم التبادل الحر للسلع ... وستكون معرفة ، كل العمليات الاجتماعية فى كل المجالات الاقتصادية والسياسية والثقافية الأخرى قد توسطها هذا الإدراك الابتدائى»[١٢]

وكما سبق أن رأينا فقد دلل ماركس على أن عملية التبادل تستتبع الفرض الذهنى لتعادل مثالى زائف على أشياء هى فى حقيقتها مختلفة ماديا . والمجتمع الذى يكون فيه التبادل الشكل السائد للتنظيم الاقتصادى - أى فى اقتصاد السوق - يسود مبدأ التبادل وعى الناس . ويحجب المظهر الزائف الشئ فى ذاته ، عندما ينظر إلى الأشياء من ناحية قيمتها التبادلية بدلا من استعمالاتها الجوهرية ، ويصبح التمثيل بالتالى مستقلا ذاتيا . وتؤثر هذه العملية فى الحياة العقلية كما تؤثر فى الحياة الاقتصادية . وكما يقول هوركهايمر عند شرح صعود النزعة الاسمية **nominalism** * فى «نهاية العقل» (١٩٤١) .

«يمكن اعتبار الأشياء كتلة بلا تحديد فى الفلسفة لأن الواقع الاقتصادى قد سوى بينها جاعلا كل الأشياء معادلة للنقود بوصفها القاسم المشترك ، وفى وجه هذه التسوية لم يعد الوجود الحق للشئ مأخوذا فى الاعتبار» [١٣] وينبغى أن نلاحظ أن المشكلة لاتتعلق بالشروط المادية «الموضوعية» للإنتاج التى يشير إليها الماركسيون الماديون بل بتشوه الذات :

«إن طرائق إنتاج الثروة الاجتماعية متاحة ، كما أن شروط إنتاج آثار طبيعية نافعة معروفة على نطاق واسع ، وتستطيع الإرادة الإنسانية إحداثها . ولكن هذه الروح وهذه الإرادة ستوجدان فى شكل زائف ومشوه .» **(412)**

---

*النزعة الاسمية كانت فى القرون الوسطى تعنى أن ما يوجد بالفعل هو الأشياء المفردة وحدها بخصائصها المفردة أما المفاهيم العامة فليست إلا أسماء لهذه الأشياء والخصائص المفردة وبذلك لا اعتبار لجوهر أو وجود حق (المترجم) .

وتستتبع صنمية السلعة فرض طابع الصنم على النشاط الإنسانى الذاتى ، بحيث أن منتجات ذلك النشاط «حتى على الرغم من أن البشر أنفسهم هم الذين يستدعونها تواجههم كقوى قَدَر لايمكن التنبؤ بها» (نفس المصدر) . ومرة ثانية يكون قوام الوعى الزائف إضفاء طابع الصنم أى عبادة أعمال من صنع أيدى البشر . وفى مفارقة شيطانية تدخل هذه المنتجات مرة ثانية الذات فى شكل مشوه ويقوم بالتشويه تنشأ عنه «إزاحة المشاعر وتحويلها إلى قيمة تبادلية» (١٤) وليست عملية «التموضع» محصورة فى مكان العمل ، بل تصير عادة ذهنية بحيث يدرك الناس أنفسهم والآخرين باعتبارهم موضوعات أو أشياء . والأسوأ من ذلك أن العالم المتسلع تماما لا يأذن للمرء بأن يختار مغادرة تلك العملية . ويسمح ذلك لأدورنو بأن يشخص الديمقراطية الغربية الليبرالية بوصفها «شمولية» «حينما تلتصق المشاعر بالقيمة التبادلية ... فإنها تناظر سلوك سجين يحب زنزانته لأنه لم يترك له شئ آخر لكى يحبه» (280) وكانت الآثار الكامنة لهذه الصنمية قد طُبعت بقوة فى أذهان أعضاء المعهد حينما وصلوا إلى الولايات المتحدة لاجئين بعيدا عن النازيين . وكانت الصدمة الثقافية التى عاناها هؤلاء المثقفون الماركسيون من ارستقراطية الفكر القادمون من وسط أوروبا حينما وجدوا أنفسهم فى جنوب كاليفورنيا صدمة عميقة ومثمرة بقدر متساو . وقد وجدوا بكل وضوح أن بيئتهم الجديدة تقدم تأكيدا واسع النطاق للنظريات الفلسفية التى استوعبوها فى ألمانيا . ويحوى كتاب «ديالكتيك التنوير (١٩٤٤) لأدورنو وهوركهايمر أشمل عرض للتجربة الأمريكية . وهو كتاب لافت للنظر بسبب نغمته المتصلة ذات الافتتان المرتاع بالسلطة المطلقة للسلعة . وقادتهما فاعلية تلك القوة إلى استنتاج داع للأنزعاج مؤداه أننا داخلون فى نمط جديد سيريالى من الوعى تصير فيه « الحياة الواقعية لايمكن تمييزها عن الأفلام» (١٥)

ولم يدهُش أدورنو وهوركهايمر أن «عجز الجماهير وقابليتهم للانطواء ينموان مع الزيادة الكمية فى السلع المتاحة لهم (xiv-xv)» وأن الرأى العام بلغ حالة يصبح فيها التفكير حتما سلعة ، واللغة وسيلة ترويج تلك السلعة» (xi-xii) أو أن «الجهاز الاقتصادى ... يزود السلع بالقيم التى تحدد السلوك الإنسانى» (٢٨) . ولكن ما صدمهما وأزعجهما فى الحقيقة هو التأثير المشوِّه (بالكسر) للتمثيلات التى يفرضها التسليع على العقل : يجرى تبادل التمثيل مع ما يقبل الاستبدال – القابلية الشاملة للمبادلة ... إن ثمن تماهى كل شئ مع شئ آخر هو ألا يكون أى شئ متماهيا مع نفسه» (12-10) فالهوية الجوهرية للأشياء ، أى قيمتها الاستعمالية يسد بابها حينما ينظر إليها باعتبارها قيمة تبادلية مجردة رمزية . وتلك السيادة للتجريد التى تعمل على التسوية (11) تثلم حدة الملكات النقدية وتؤكد أن «الإيديولوجية تعكف على إضفاء الصنمية على الوجود المعطى ، وعلى القوة التى تتحكم فى التكنولوجيا» (xvi)

وهذان الوجهان للإيديولوجية - الإذعان الغريزى «للوقائع» كما تتمثل لنا مباشرة ، والإيمان الأعمى بالعلم الأداتى - هما أخطر آثار صنمية السلعة . فلكى يصير شئ ما سلعة تجب ممارسة القوة القسرية للعقل الإنسانى على الشئ فى ذاته : يجب أن نقوم بتمثيله باعتباره ما لايكونه ، ثم نأخذ التمثيل باعتباره الحقيقة . ولكن قوة العقل هذه شكلية محضة ، لأنها يجب أن تكون قابلة للتطبيق الشامل دون اعتبار للمادية العيانية أى مضمون - الأشياء التى يجرى تناولها ، وهكذا تفضى فى النهاية إلى صنمية العقل المجرد : فيما سبق ، كانت الأصنام خاضعة لقانون التعادل . والآن أصبح التعادل نفسه صنما» (17). والنتيجة أن مبادئ العقل الشكلية المجردة كما تتجلى فى العلوم الطبيعية يُعتقد أنها الوسيلة الوحيدة إلى الحقيقة الموضوعية . وبكلمات هوركهايمر ، : إن القناع البالى للنقود أخلى مكانه لقناع التكنولوجيا» (١٦)

إن مناهج العلوم الطبيعية بعد عبادتها باعتبارها القادرة وحدها على الوصول إلى الاستبصار الصحيح ، وقد طبقت بشكل خاطئ على دائرة العلوم الإنسانية أدت إلى نتائج كارثية . فالوقائع الإمبريقية تؤخذ باعتبارها «معطاة» أى يفترض أنها ذات دلالة على نحو تلقائى آلى دون أى «توسط» . وهذا المصطلح الهيجلى يشير إلى حقيقة أن كل شئ يوجد بالنسبة إلينا قد جعله ممكنا علاقته بأشياء أخرى فلا شئ مطابق لذاته . لذلك فلكى نفهم واقعة خام يجب أن نفسرها فى ضوء الوقائع الأخرى التى تعطيها دلالتها بتقديم سياقها . وباللغة الهيجلية لاتكون الوقائع ذات معنى إلا حينما يدخل عليها التوسط خلال الكل (المجمل) .

وربما تكون بعض الأمثلة مفيدة هنا . فاليوم فى الولايات المتحدة تبين الإحصائيات أن قدرا غير متناسب من الجريمة يرتكبه شبان سود . وهذه «واقعة» - فإذا أخذت معزولة أمكن تفسيرها باعتبارها تشير إلى أن الشبان السود هم قوم نهابون خطيرون فى حاجة إلى المراقبة والكبح . وهذا ما يعتبره أدورنو وهوركهايمر تفكيرا «إيديولوجيا» . ولكن إذا أُدخلت هذه الواقعة فى توسط مع الكل ، وإذا فسرت فى سياق العبودية والتمييز العرقى والتكتيكات التأديبية وتمثيلات وسائل الإعلام وقطاعى التعليم والرعاية الاجتماعية أمكن للمرء أن يقرأ هذه «الواقعة» باعتبارها مؤدية إلى الاستنتاج العكسى: وهو أن الشبان السود هم قوم مقهورون مضحى بهم فى حاجة إلى العون وإتاحة الفرص . على مستوى آخر فى مجال الجهد العقلى تؤدى صنمية الوقائع «المحضة» إلى إعطاء الامتياز للعلم الطبيعى ، وتطبيقه بلا تمييز دون اعتبار للعواقب الاجتماعية . وكانت أبرز نتائج تلك العملية عند أدورنو وهوركهايمر هى غرف الغاز والقنبلة الذرية . فتسليع الوعى إذن ينتج طريقة فى رؤية العالم لاتقتصر على كونها زائفة بل تكون بالفعل شريرة :

«لن يكون القول بأن مكان العمل الصحى وما يصاحبه من سيارة الفولكس وساحة الرياضة يؤدى إلى تصفية للميتافيزيقا تفتقر إلى الإحساس ، قولا وثيق الصلة بالموضوع ، ولكن القول بأن هذه الأشياء نفسها فى الكل الاجتماعى تصير ضربا من الميتافيزيقا أى ستارا إيديولوجيا يتركز وراءه الشر الحقيقى ليس قولا غير وثيق الصلة بالموضوع» (١٧)

ويسرى خلال «ديالكتيك التنوير» تماثل مزعج سافر أحيانا وضمنى فى أغلب الأحيان بين الدكتاتورية الصريحة لألمانيا النازية والشمولية الرقيقة لكاليفورنيا التى تحيط بها السلعة من جميع أقطارها .

إن المجتمع الأمريكى الحر شكليا يفرض نزعة انقيادية تسجن كل جوانب الحياة ، وهى نزعة أكثر اتصافا بالغدر لأنها تمارس باعتبارها طوعية :

«ولكن حرية اختيار إيديولوجية ... تثبت فى كل مكان أنها حرية اختيار ما هو نفس الشئ دائما . وتشهد الطريقة التى تقبل بها فتاة موعدا إجباريا وتفى به ، ويشهد تغير طبقة الصوت فى الهاتف أو فى أشد المواقف حميمية ، واختيار الكلمات فى المحادثة ، والحياة الداخلية بأكملها ، على محاولة الإنسان جعل نفسه جهازا حاذقا ، مماثلا (حتى فى العواطف) للنموذج الذى تقدمه صناعة الثقافة»

وقد أصبحت أشد استجابات البشر حميمية متشيئة بالكامل بحيث أن فكرة أى شئ خاص بهم أصبحت الآن قائمة فحسب باعتبارها تصورا مجردا تماما : وتكاد الشخصية تعنى شيئا لايزيد عن أسنان بيضاء لامعة والتحرر من رائحة الجسم وانفعالاته . ويصل انتصار الإعلان فى صناعة الثقافة حد أن المستهلكين يشعرون باضطرارهم إلى شراء واستعمال المنتجات على الرغم من أنهم يدركون حقيقتها» (167) وقد وصل هربرت ماركيوز إلى نتيجة مماثلة فى كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» (١٩٦٤) :

«إن وسائل النقل والتوصيل الضخمة ، وسلع السكن والأكل واللباس ، والنتاج الذى لاتمكن مقاومته لصناعة الترفيه والإعلام ، تحمل معها مواقف وعادات مفروضة . واستجابات عقلية وعاطفية معينة ، تربط المستهلكين على نحو بهيج إلى هذه الدرجة أو تلك بالمنتجين ومن خلالهم بالكل . إن المنتجات تلقن وتتلاعب ، وهى تروج وعيا زائفا محصنا ضد زيفها» (١٨) .

وهذا هو جوهر ثقافة السلعة عند مدرسة فرانكفورت . فالوعى يتعرف على نفسه باعتباره زائفا ولكنه لايعبأ ، لأن وعيا صحيحا سيكون إما لا يمكن الوصول إليه عمليا ومستحيلا من حيث الجوهر وإما - وهنا تطأ أقدامنا أرض ما بعد الحداثة - غير مرغوب فيه بالفعل .

التنوير وإيديولوجية البدائى

إن عملية «التنوير» التى تمكننا من التعرف على الإيديولوجية تبدو بذلك نعمة مشوبة بالنقمة . وكما لاحظ هيجل فإن نفس العقل الذى سمح لفولتير بفضح الذى يتمسح بالدين يمكن أن يكون هو نفسه موضوعا متصفا بالصنمية للتبجيل الخرافى . وفوق ذلك فإن عقلانية التنوير فى الممارسة قد هيأت ذريعة لكل أنوا ع السيطرة والاستغلال : سيطرة السلعة على الإنسانية ، هيمنة الجنس البشرى على العالم الطبيعى ، الانتصار العقلى للعلم الأداتى والفلسفة التجريبية . التفوق المفترض للحاضر على الماضى ، سيادة الحائزين الأوروبيين للعقل على السكان «البدائيين» للعالم غير «المتطور» . وتعبر نصوص أدبية متعددة فى أوائل القرن العشرين عن إحساس متململ بأن العقل المستنير متواطئ على نحو ما مع الخرافة «البدائية» التى يناضل ضدها . ففى «قلب الليل» لجوزيف كونراد (١٩٠٢) نرى كيرتز **Kurtz** تاجر العاج الأوروبى الذى يكتب تقارير «للجمعية الدولية لمنع انتشار الأعراف الوحشية» وقد «نكص» إلى وضع «بربرى» بمجرد أن أُبعد عن القيود المصطنعة «للمدنية» .

ويقدم ماكس فيبر **Max Weber** فى «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (١٩٠٤) دراسة ثاقبة النظر على نحو رائع لغطرسة العقل الغربى . ويثير هذا العمل مسألة لماذا تكون المجتمعات البروتستانتية حاذقة على وجه الخصوص فى تطوير واستغلال اقتصاد رأسمالى يعرفه فيبر بأنه يقوم على «توقع الربح بواسطة استخدام الفرص المتاحة أمام التبادل»[١٩] وبدلا من تأكيد تأثير التسليع فى الوعى يهتم فيبر بالعملية الأكثر عمومية ، عملية «الترشيد» **Rationalization** الضرورية لفرض التعادل الشكلى على الأشياء ، ولكنها تتجلى أيضا فى طرق جديدة لتنظيم السلوك البشرى . ففى مجتمع رأسمالى يجب ملاءمة أداء قوة العمل وأخلاقيات الحياة الخاصة مع طريقة الحساب الرشيد (العقلانى) التى يعتمد عليها اقتصاد يرتكز على التبادل . وكما يضع ڤيبر المسألة ، تتطلب الرأسمالية جعل كل جوانب المجتمع مطابقة «للعلوم الطبيعية القائمة على الرياضيات والتجربة الدقيقة العقلانية» (24) ويبين ڤيبر كيف قدمت البروتستانتية ، وعلى الأخص المفهوم الكالفنى عن القضاء **predestination*** (القدر السابق) نسقا من الأفكار شجع نمو الاقتصاد الرأسمالى وأضفى عليه الشرعية . وقد ذهب كالفن **Calvin** إلى أن خلاص أو هلاك كل روح بشرية قد تقرر أُصلا قبل خلق العالم . ويترتب على ذلك أنه ما من شئ يفعله الإنسان فى حياته يستطيع من حيث الإمكان أن يغير وضع الإنسان فى عين الله . وفى مجتمع مسيحى سيكون تأثير هذا المذهب وضع عبء قلق ثقيل على المؤمنين الذين من الطبيعى أن يتملكهم الفضول عن

*مذهب يرى أن الأعمال الإنسانية والأحداث الكونية تخضع لتدبير إلهى أزلى وتسير وفق نظام ثابت (المترجم)

طبيعة مستقرهم الأبدى . ويمكن تهدئة هذا الانشغال عن طريق البحث فى حياة الإنسان عن شواهد لفضل الله ، وبدا أن تلك الشواهد يقدمها على نحو يسترعى الاهتمام الرخاء المادى . ووفقا لڤيبر كان هناك بذلك دافع سيكولوجى عميق يحث المؤمنين الكالفنيين على جمع أكبر قدر ممكن من الثروة فى حيواتهم الأرضية ، وهذا هو مصدر «أخلاقيات العمل البروتستانتية» .

ويلاحظ ڤيبر أن روح الرأسمالية هذه متكررة الوجود قبل أى بصيص من النشاط الرأسمالى الفعلى . فهو يرفض إذن بوضوح المقدمة المادية القائلة بأن نظاما اقتصاديا معينا ينتج إيديولوجية مطابقة له ، ولكنه يؤكد «أن هدفه بطبيعة الحال ليس أن يستبدل بتفسير علّى مادى أحادى الجانب للثقافة والتاريخ تفسيرا روحيا علّيا مساويا له فى أحادية الجانب» (183)

ويلاحظ ڤيبر مثل لوكاتش وأدورنو تطورات متماثلة فى مجالى الإيديولوجية والاقتصاد ، ولكنه يرفض أن يرد أحدهما إلى الآخر أو يختزله فيه .

بيد أن التحدى الحقيقى لكتاب ڤيبر هو تضمنه أن العقلانية التنويرية ليست من حيث الجوهر طريقة للتفكير أفضل أو أصح من تلك التى اتبعتها مجتمعات أبعد منا تاريخيا أو جغرافيا . وكان هذا اللون من النزعة النسبية صادما بعمق فى أوروبا عام ١٩٠٤ . فهو يبين أن أنساق فكر نبيلة يمكن استعمالها لتبرير أشد الدوافع وضاعة . كما أثار مسألة إن كان أى نسق فكرى يمكن الحكم عليه بأنه أسمى من آخر . فإذا كانت العملية الضخمة التى بدأتها البروتستانتية وأكملها التنوير – استئصال الخرافة اللاعقلية من فكر المثقفين الأوروبيين – لاتزيد عن كونها قناعا لبعض البواعث الاقتصادية الجائرة أو الرثة أساسا فكيف يستطيع الأساتذة الجامعيون فى باريس وبرلين أن يشعروا بالسمو على السكان الأصليين فى الكونغو أو داكوتا ؟ أو بكلمات أخرى ما الذى يعطى الأوروبيين الحق فى حكم بقية العالم ؟

ويقدم سجموند فرويد فى «الطوطم والتابو» (١٩١٣) إجابة شيقة على هذا السؤال، كما يقدم دفاعا ملتزما عن العقل المستنير . وفرويد مثل ألتوسير يهاجم المثالية باسم مادية لاتقل دوجماطيقية (يقينية مطلقة) واختزالية عن المعتقدات التى تنتقدها . وفى عمل أسبق «ثلاث مقالات عن نظرية الجنس» (١٩٠٥) ذكر فرويد فيما يتعلق بالإزاحات (الاستبدالات) ذات الطابع الصنمى (الفتيشى) الذى يلاحظه فى التطور الجنسى للأطفال «أن هذه الاستبدالات يمكن ببعض الحق تشبيهها بالأصنام التى يعتقد البدائيون أن آلهتهم تتجسد فيها» [٢٠] . وهو يفترض أن المجتمعات البشرية تتقدم بطريقة تقبل المقارنة بنضج الفرد ، وعلى ذلك يكون «البدائيون» من حيث الأساس مثل الأطفال . وقد أدى به هذا الاعتقاد فى «الطوطم والتابو» إلى إسقاط تفسيرات «المتوحشين» لسبب إسباغهم قوى فائقة للطبيعة على أشياء معينة . «فالبدائيون»

يقولون إن هذه الأشياء تسكنها الشياطين . ويرفض فرويد هذا التفسير على أسس فويرباخية: «سيكون الأمر مختلفا لو كانت الشياطين موجودة بالفعل . ولكننا نعرف أنها مثل الآلهة من خلق الذهن البشرى : لقد صنعت بواسطة شئ ما وبدءا من شئ ما» *(٢١) وهكذا ينطلق فرويد من افتراض أن «المتوحشين» لايستطيعون إعطاء تفسير صحيح لأفكارهم الخاصة ، وأنه هو باعتباره رجل علم مستنير يفهم معتقداتهم على نحو أفضل من فهمهم . وهو يفسر صنمية الأشياء بالطريقة نفسها التى يفضح بها العقل المستنير - وفقا لأدورنو وهوركايمر - الخرافة أى بواسطة نزع القناع عنها باعتبارها تشبيها إنسانيا . إسقاط الذاتى على الطبيعة» (٢٢).

ويصرح فرويد بأن ما يخافه «المتوحشون» هو الخوف نفسه «الخوف المتموضع» (33) الذى اسقطوه على موضوع مغاير . ويقدم المتوحشون مثالا آخر على الميل الخرافى لخلق أصنام من الأفكار البشرية . وعند فرويد تسمى هذه الإزاحة الصنمية للعمليات الذاتية نحو وفى العالم الموضوعى إسقاطا» . وهى الصفة المميزة المحددة (بالكسر) لكل من المتوحشين والعصابى المتمدن .

«إن الاسقاط الخارجى للمدركات الداخلية هو آلية بدائية تخضع لها على سبيل المثال مدركاتنا الحسية ، وهى لذلك تلعب فى المعتاد دورا كبيرا جدا فى تحديد الشكل الذى يتخذه عالمنا الخارجى ... فالمدركات الداخلية للعمليات الانفعالية والعقلية يمكن إسقاطها على الخارج بنفس طريقة إسقاط المدركات الحسية ، وهى تستخدم بذلك فى بناء العالم الخارجى ، على الرغم من أنها ينبغى أن تظل بحق جزءا من العالم الداخلى» (81)

وكما هو معتاد فى الإيديولوجية تسئ هذه الصنمية تفسير العلاقة بين الذات والموضوع . فالذهنان «المتوحش» والعصابى يتميزان بمثالية متطرفة ، بالاعتقاد اللاعقلانى بأن الأفكار وحدها تستطيع تحديد الأحداث المادية . إن الانسان «البدائى» يسئ معاملة تمثال لعدوه ظانا أن ذلك سيؤذى الشخص الواقعى كما أن «العصابى» الأوروبى يشعر بأنه مضطر إلى القيام بطقس آلى معين لتفادى سوء الطالع وكلاهما عند فرويد يحسب «رابطة مثالية رابطة واقعية» (104)

«تصبح الأشياء أقل أهمية من الأفكار عن الأشياء ، فأى شئ يصيب الثانية سيصيب الأولى حتما . كما يفترض أن العلاقات القائمة بين الأفكار عن الأشياء ، تقوم بقدر مساو بين الأشياء نفسها» (106)

---

*الطوطم عند البدائيين حيوان أو نبات أو شئ تقدسه الجماعة كرمز لها قد يكون سلفها الأسطورى ويرتبط بعمليات تحريم طقوسية (تابو) . وعند فرويد يكون التابو خليطا من الرغبة والخوف فى عملية التطور النفسى للفرد تعبيرا عن صراع داخلى، (المترجم) .

ويميز الاعتقاد بأن الأفكار حاضرة فى العالم المادى نزعة حيوية المادة Animism البدائية التى تتصور أرواحا تسكن الأشياء . ويضيف فرويد بشكل مثير للغضب أن «الشعوب البدائية تعتقد أن أفراد البشر تسكنها أرواح مماثلة» (95) وهو مفهوم يزدريه . وكما كان يعلم جيدا فإن كثيرا من الناس فى مجتمع فرويد ظلوا يعتقدون بوجود هذه «الأرواح» ولكن فرويد آمن بتقدم المجتمعات الإنسانية من نزعة حيوية المادة خلال الدين إلى «العلم» (110) ويستتبع ذلك الفصل التصاعدى للأفكار عن العالم المادى إلى أن يصير الوعى العلمى قادرا على تحليل نفسه باعتباره موضوعا آخر فحسب :

«نقل الإنسان البدائى الشروط البنيوية لعقله إلى داخل العالم الخارجى ، وعلينا أن نعكس المسار ونعيد إلى العقل البشرى ما قالت نزعة حيوية المادة أنه لصيق بطبيعة الأشياء» (114) ويعلق هوركهايمر وأدورنو على كتاب فرويد قائلين «نزعة حيوية المادة تسبغ روحانية على الموضوع ، فى حين تسبغ النزعة الصناعية موضوعية على أرواح البشر» (٢٣)

ونستطيع بذلك أن نرى أنه على الرغم من أنهما يسيران فى اتجاهين متعاكسين فإن كلا من الخرافة «المتوحشة» ومنهج فرويد العلمى يصر على سقوط غير مشروع لثنائية الذات /الموضوع . فالمتوحشون يعتقدون أن أفكارهم تستطيع التأثير فى العالم المادى ، على حين يفترض فرويد أن التجربة المادية تخلق أفكارنا . وهكذا يكون علم فرويد غير ديالكتيكى وميتافيزيقى بقدر مساو لمعتقدات «المتوحشين» الذين يهبط إلى مستواهم متلطفا . وكلا الخطابين اختزالى ، وكلاهما يعطى الأولوية لجانب واحد من ثنائية المثالى / المادى، لذلك يمكن وصفهما معا بأنهما نمطان إيديولوجيان من التفكير .

أزمة فى الإيمان : البينوية وما بعدها

فى «شيطان على الصليب» (١٩٨٢) يقدم الروائى الكينى نجوجى وا ثيونج أو Ngugi Wa Thiong'o محاكاة ساخرة مرحة للإيديولوجية الرأسمالية كما يدركها السكان المنذهلون للعالم الكولونيالى الجديد . ويجمع هذا الكتاب بين نقد «عقلانى» للإمبريالية الاقتصادية ونص تحتى «خرافى» يربطها بقوى الشر الميتافيزيقية. كما يسمح مزيج نجوجى من الواقعية والفانتازيا له بأن يحتفظ بشكل ونغمة التسويغات العقلية التقليدية للامبريالية مع تغيير مضمونها للكشف عن دلالتها الواقعية . وهكذا نجد فى «مأدبة الشيطان» التى أقامها «إبليس ملك الجحيم» نيابة عن «منظمة السرقة والسطو الحديثين» أن مدير التشريفات ينهض ليعلن :

نحن الذين أتينا من العالم المتطور لنا خبرة سنوات عديدة فى السرقة الحديثة والسطو الحديث . ويجدر بى أيضا أن أذكركم بأننا ملاك البيوت والمخازن والأهراء التى تحوى كل النقود التى ظلت تُخطف من شعوب العالم . وتستطيعون أن تروا بأنفسكم أن حُللنا التى نرتديها مصنوعة من الأوراق النقدية . فاليوم أصبحت النقود حاكمة الصناعة والتجارة بأكملها . النقود هى صاحبة رتبة المشير القائد لكل قوى السرقة والسطو على الأرض ، النقود هى العليا . النقود تحكم العالم ... نحن نؤمن بالحرية ، الحرية التى تسمح للمرء بأن يسطو ويسرق بقدر طاقاته . وهذا ما نسمية الحافز الشخصى والمشروع الفردى . وذلك هو السبب فى أننا نصرح دائما بأننا ننتمى إلى العالم الحر . عالم ليس فيه على الإطلاق حواجز أمام السرقة من الآخرين» (٢٤)

وهذا الافتراض بأن ثروة المدنية الغربية تجعلها جوهريا أكثر تقدما من بقية العالم أصبح يبدو مشكوكا فيه وقائما على المصلحة الذاتية بشكل متزايد خلال القرن العشرين ، وقد انعكس ذلك فى سلسلة من المحاولات لإعادة تقييم علاقة العقل بأنماط الفكر اللاعقلانية . وبدأت الأفكار (التى ظلت بديهية منذ القرن الثامن عشر) القائلة بأن التاريخ البشرى تميز بالتقدم من وضع «بدائى» إلى وضع «متمدن» ، وبأن أوروبا قطعت شوطا أبعد على هذا الطريق من الأجزاء الأخرى من العالم تلقى تحديا . وقد قدم منهج التحليل المعروف باسم البنيوية رفضا نظريا مقنعا للإدعاءات الغربية . وهذا التخصص استهله عالم اللغة السويسرى فردينان دى سوسير Ferdinand de Saussure الذى جمعت مذكرات محاضراته بعد وفاته بعنوان «دروس فى علم اللغة العام» (١٩١٦) . وفى تلخيص تعريفه للغويات يرفض سوسير بحزم إقامة أى تفرقة كيفية بين اللغات البشرية :

«يعتبر علم اللغة أن معطياته فى المحل الأول هى كل تجليات اللغة البشرية . ولابد من ضم الشعوب البدائية والأمم المتمدنة ، الفترات المبكرة والفترات الكلاسيكية وفترات التدهور» (٢٥)

ولايفترض منهج سوسير مسبقا أن اللغات «المتمدنة» هى الأكثر تطورا أو الأفضل ملاءمة للتعبير عن الأفكار المعقدة . وهو يصر على أن اللغويات المتواقته **Synchronic** والمتعاقبة **Diachronic** يجب الاحتفاظ بهما منفصلتين ، مؤكدا أن دراسة تطور متعاقب للغة ما خلال الزمان هى مجال مختلف تماما عن تحليل بنيتها المتواقته فى أى لحظة معينة من الزمان . ولكن هذين المنهجين «ليسا متساويى الأهمية . فمن الواضح أن لوجهة النظر المتواقته الصدارة على التعاقبية لأنها بالنسبة إلى جماعة مستعملى اللغة هى الواقع الوحيد الذى لاواقع غيره» **(89)**

وما يكشفه المنهج المتواقت هو حقيقة أن الكلمات تكسب معناها لا من خلال أى تناظر جوهرى مع الموضوعات التى تمثلها ، بل من خلال مكانها ضمن البنية اللغوية . وهكذا يومئ سوسير إلى أن التمثيل مستقل ذاتيا ، وأن العلاقات فى الواقع تنتج الموضوعات التى تشير إليها . وهو يجد أن تلك «الطبيعة التعسفية للعلاقة» **(68)** موجودة فى كل مجتمع : –

«ترتكز أى وسيلة للتعبير مقبولة فى مجتمع ما من حيث المبدأ على عادة جمعية ، أو على عرف وهو نفس الشئ . إن علامات الأدب على سبيل المثال على الرغم من أنها غالبا ما تكون مزودة بتعبيرية طبيعية معينة (السجود تسع مرات على الأرض هى طريقة تحية امبراطور فى الصين) فإنها مع ذلك راسخة بواسطة القاعدة المقرة . إنها تلك القاعدة التى تجعلها ملزمة وليست قيمتها بحكم طبيعتها» .(نفس المصدر)

وهكذا تشير لغويات سوسير إلى أن المعنى يجرى إنتاجه على نحو تعسفى انطلاقا من نسق علامات ذى بنية . وتلك فكرة ذات مستتبعات جذرية للغاية . فإذا كانت الدلالة التى يلحقها أى مجتمع معين ببعض العلامات هى مسألة عرف تعسفى ، فإنه يصبح من الصعب على أى مجتمع معين أن يزعم أن أفكاره بحكم طبيعتها أكثر صحة من أفكار مجتمع آخر ، مهما تبد تلك الأفكار واضحة البدائية . وفضلا عن ذلك فإن سوسير يقدم لغوياته باعتبارها نموذجا لمجال من الدراسة أوسع كثيرا : .

«اللغة نسق من العلامات يعبر عن أفكار، ومن ثم تمكن مقارنتها بالكتابة ، بأبجدية الصم البكم ، بالطقوس الرمزية ، بأشكال السلوك المؤدب ، بالإشارات العسكرية وما إلى ذلك . وهى ببساطة أكثر هذه الأنساق أهمية . لذلك من الممكن تصور علم يدرس دور العلامات باعتبارها جزءا من الحياة الاجتماعية . وسيشكل جزءا من السيكولوجيا الاجتماعية ومن ثم من علم النفس العام وسنسميه علم العلامات وهو يدرس طبيعة العلامات والقوانين التى تحكمها . **(15)**

وهكذا يزعم سوسير أن كل جوانب الحياة الاجتماعية بمقدار ما تكون ذات دلالة لها بنية تشبه بنية اللغة . وبما أنه يعتقد أن كل معنى لغوى تعسفى ، فسيترتب على ذلك أن كل السلوك الاجتماعى نابع من العرف . والنتيجة التى لا معدى عنها هى بكلمات الأنثروبولوجى البنيوى كلود ليفى ستراوس Claude Levi Strauss «أن تفكير الإنسان كان دائما على قدر متساو من الصحة» ، وأنه لايمكن وجود أساس لرفض أنساق التفكير عند مجتمعات أخرى بحجة أنها أكثرِ بدائية من أنساقنا . وفى كتابه «العقل المتوحش» (١٩٦٢) يطبق ليفى ستراوس منهج سوسير فى التحليل على أنواع الأنظمة «السحرية» التى درسها فرويد فى «الطوطم والتابو» . وكما يمكن لنا أن نتوقع فإن ذلك المنهج قاده إلى استنتاجات مختلفة جدا . فهو يرفض أن يسمى نمطا من التفكير أكثر بدائية من النمط العقلى سحريا :

(إن تلك الأنظمة بكل تأكيد ليست وظيفة لمراحل مختلفة من تطور العقل البشرى ، بل لمستويين استراتيجيين تكون الطبيعية فيهما متاحة أمام البحث العلمى ، أحدهما متكيف على وجه التقريب مع بحث الإدراك الحسى والمخيلة : والآخر على مبعدة منه» (٢٦)

والصفة المميزة للعلم العقلانى هى أنه يفصل نفسه عن الموضوع المدروس ، مما يؤدى إلى الانقسامات بين الذات والموضوع ، وبين المادة والروح . وقد لاحظ ليفى ستراوس مثل فرويد أن المجتمعات «البدائية» لاتعمل من خلال تلك الثنائيات ، بل تعقل الأفكار باعتبارها مطبوعة فى موضوعاتها . ولكن ليفى ستراوس بخلاف فرويد لايعتبر ذلك خطأ ولدته الخرافة بل يدرك فيه استبصارا لم يحققه التنوير حتى هيجل : –

«إنه فى ذلك الرفض العنيد من جانب العقل المتوحش للسماح بأى شئ إنسانى (أو حتى حى) أن يظل غريبا عنه ، يمكن العثور على المبدأ الحقيقى للعقل الديالكتيكى» (245)

وبكلمات أخرى فإن المجتمعات البدائية لم تستسلم للانفصال الحاسم بين الذات والموضوع ، وهو الذى يشكل المسألة المركزية للفلسفة الغربية . وبطبيعة الحال فإن هذا الانفصال عند ماركس ليس أقل اتصافا بالخرافة من نظرة مذهب حيوية المادة إلى العالم . ويمكننا القول أنه حيث تموضع الرأسمالية الذات فإن حيوية المادة تسبغ الذاتية على الموضوع . وتصير النتيجة تقاربا غريبا بين نمطين من التفكير متميزين بوضوح حتى ليمكن استعمال معتقدات حيوية المادة لتعقل الآثار الإيديولوجية التى تنتجها رأسمالية السوق . وفى كتاب «الشيطان والصنمية السلعية» (1980) يدرس مايكل تاوسيج Michael Taussig استجابة فلاحى أمريكا اللاتينية للرأسمالية

المعتدية على ممتلكاتهم ، ويجد أنهم يستطيعون بسهولة أن يفسروا التغيرات في حياتهم داخل إطار أنساقهم الفكرية الموجودة من قبل . فالأماكن التي يعمل فيها الفلاحون الذين تحولوا حديثا إلى بروليتاريا ومنتجات عملهم ، تخلع عليها الصفات التي كانت مرتبطة بالأرواح الشريرة أو «الشياطين» في دياناتهم «الخرافية» ويبين تاوسنج أن ذلك كان ترجمة قابلة تماما للاستيعاب :

«إذا شيَّئْنا أجزاء من نظام حي ، وتجاهلنا السياق ، السياق الذي هي جزء منه ثم لاحظنا أن الأشياء تتحرك ... كما لوكانت حية ... سيؤدي التشيئ إلى إضفاء الصنمية ... فالشيطان في مناجم القصدير البوليفية يقدم شهادة ساحرة على الدقة الأمينة التي بواسطتها يستطيع الناس أن يقتنصوا تحولات الصنمية (السلعية) مع اخضاعها لوثنية ستحيط بها» (٢٧)

وبذلك تكون اللغويات البنيوية والانثروبولوجيا البنيوية قد فتحتا إمكان دراسة الدور التأسيسي (التكويني) للإيديولوجية . فكل المجتمعات تقوم بتمثيل حيوات أهلها وإعطائها معنى بواسطة تشييد أنساق أفكار عنها ، وهذه الأنساق ليست أشياء إضافية اختيارية إنما هي تشكل الواقع المعاش للناس. وهكذا فإن التمثيلات الإيديولوجية التي بواسطتها نسبغ الأهمية في البلاد الرأسمالية المتقدمة على ما يحيط بنا ليست «طبيعية» على الإطلاق ، بل هي أمثلة على «الطبيعة الثانية» الأرسطية التي هي من صنع الإنسان . ويميز الإيديولوجية أنها تمرر هذه الطبيعة الثانية نفسها متظاهرة بأنها الطبيعة «الأولى» ، لكي يُعتبر ما شيدته الكائنات البشرية أزليا لايمكن أن يعترية التبدل أي أن يعتبر على نحو صنمي .

بيد أن خطر التحليلات البنيوية للعلامات ماثل في أن التركيز على العلاقات الشكلية بين العناصر المختلفة للشفرات * اللغوية أو السميوطيقية (المتعلقة بعلم العلامات) سيجعلها تستبعد التأثير الذي يزاوله الواقع الخارجي على أنظمة الدلالة هذه أو سيجعلها تلغي هذا التأثير .

وتأخذ نظرية ما بعد الحداثة الدور المستقل التكويني للتمثيل باعتباره قضية مسلما بها ، بل هي تحتفل به باعتباره تحريرا لاعبا لاهيا من المرجعية الخارجية

*الشفرة : نظام متفق عليه من القواعد يمكن بواسطته الجمع بين علامات لكي يمكن توصيلها من نقطة مصدر إلى نقطة وصول . وتعتبر البنيوية الأدب نشاطا اصطلاحيا يعمل وفق قواعد مقررة . فالأعمال الأدبية عندها تستخدم معاني صيغت من قبل في شفرات هي وسائط لتحديد المعنى وتكييفه ولا تقدم الواقع كما هو في تجليات جديدة . كما أن الأعمال الثقافية عموما مكتفية بذاتها قائمة على تفاعل الشفرات .(المترجم)

(الإشارية)الصارمة . وقد تعالى صوت تحذير صحى من هذا الاتجاه فى واحدة من أولى الاستجابات لسوسير ، هى كتاب «الماركسية وفلسفة اللغة» بقلم ف.ن. فولوشينوف V.N Volosinov* ويهاجم المؤلف افتراض سوسير أن بنية اللغة مطبوعة فى صميم العقل البشرى ، ويُرجع تراث هذه الفكرة إلى النزعة العقلانية الديكارتية :

«فكرة مواضعة وتحكمية اللغة فكرة نموذجية عند النزعة العقلانية ككل ... وما يهم العقلانيون ذوو الذهن الرياضى ليس علاقة العلامة بالواقع الفعلى الذى تعكسه أو الفرد الذى أنشأها إنما علاقة العلامة ضمن نسق مغلق مقبول ومقر أصلا . وبعبارة أخرى إنهم ليسوا مهتمين إلا بالمنطق الداخلى لنسق العلامات نفسه ، مأخوذا كما فى الجبر باستقلال كامل عن المعانى التى تعطى للعلامات مضمونها » (٢٨)

أى أن سوسير وأتباعه لايستطيعون تفسير الأصل الذاتى الفردى للعلامات ولا المرجع الموضوعى لها . فسوسير مثل ديكارت يومئ إلى أن العالم المادى مبنى بواسطة صفات كلية معينة للذهن الإنسانى . ويرى فولوشينوف أن ذلك يتجاهل تبادل الاعتماد بين الأفكار والعلامات والأشياء ويضع وصفه الدلالة عند تقاطع الذات والموضوع ، فهى عبارة عن دلالة ذاتية تجرى قراءتها فى شئ مادى :«أى جسم فيزيقى يمكن إدراكه حسيا كصورة ، وأى صورة فنية رمزية كهذه يبتعثها موضوع فيزيقى معين هى منتج إيديولوجى . فالموضوع الفيزيقى قد تحول إلى علامة . ومثل هذا الموضوع دون أن يكف عن كونه جزءا من الواقع المادى يعكس بدرجة ما واقعا آخر ينكسر عليه» (9)

وهذا الواقع الآخر يسميه فولوشينوف مجال العلامات الذى هو «الدائرة الإيديولوجية» (10) وتسكن الإيديولوجية مجال التمثيل ، إنها دلالة إضافية ذاتية ، تضاف على العالم المادى بواسطة المُلاحظ . وإعطاء دلالة رمزية لموضوع مادى مماثل لوصف زيمل Simmel لتشكيل القيمة : فهو يتضمن تجلى العمليات الذاتية فى العالم الموضوعى . وبذلك لايكون التمثيل موضوعيا ولا ذاتيا . إنه الحد الثالث الذى يلتقى فيه قطبا الثنائية . وهذا هو ما يسمح لفولوشينوف بأن يساوى بين التمثيل والإيديولوجية التى يجب أن تتجسد فى ممارسات مادية ، ولكنها على العكس من ألتوسير تحتفظ ببعد ذاتى . وهكذا ينقد فولوشينوف الاتجاهين ذوى الطابع الاستقطابى الجوهرى ، المثالية والمادية الميكانيكية على السواء . ففى هذين المدخلين كما يقول «يصير الوعى الفردى إما الكل أو لاشئ» :

«وعند المثالية يصير كل شئ : ومحله فى مكان ما فوق الوجود وهو يحدد الوجود ... وعند الوضعية السيكولوجية على العكس من ذلك . يصير لاشئ ، إنه مجرد تكدس

*من المعتقد أن هذا الكتاب يعبر عن وجهة نظر مدرسة باختين فى اللغة (المترجم)

استجابات عرضية سيكولوجية فسيولوجية يفضى بمعجزة إلى إبداعية إيديولوجية موحدة حافلة بالمعنى .. غير أن الأيديولوجى بما هو كذلك ، لايمكن تفسيره على أساس من جذور فائقة للإنسان أو جذور أدنى منه ذات طابع حيوانى فمكانه الحقيقى هو الوجود فى مادة العلامات الاجتماعية الخاصة التى يخلقها الإنسان»(12) وتحليل عملية بناء المعنى الإيديولوجى كما سبق لسوسير القول أصبح يعرف بعلم العلامات .

وقد قام رولان بارت **Roland Barthes** فى كتابة «أساطير» (١٩٥٧) بواحدة من أولى المحاولات وأنجحها لتطبيق «علم العلامات» الدقيق . وكما يدل العنوان فإن هذا الكتاب هو عرض أنثروبولوجى للمجتمع الفرنسى المعاصر الذى يعتقد بارت أنه يحوى نسقا من «الأساطير» الحديثة لايقل فى اتساعة ولافى أساسيته ولا فى خرافيته عن تلك التى اعتنقتها الشعوب القديمة أو «البدائية» .وهو مهتم بالطرق التى تسبغ بها دلالة تعسفية ومفهومية للكل فى آن على ظواهر اجتماعية معينة تخدم كما يقول مصالح الطبقة البورجوازية . وعلى سبيل المثال :

«أنا عند الحلاق وتقدم لى نسخة من مجلة بارى ماتش **Paris - Match** ، وعلى الغلاف يؤدى زنجى شاب فى زى عسكرى فرنسى التحية وعيناه مرفوعتان إلى أعلى وربما هما مثبتتان على طية فى العلم ثلاثى الألوان .وكل ذلك هو معنى الصورة. ولكننى سواء بسذاجة أو بدونها أرى جيدا دلالتها بالنسبة لى : وهى أن فرنسا إمبراطورية عظيمة وأن كل أبنائها دون أى تمييز على أساس اللون يخدمون بإخلاص تحت العلم وأنه لايوجد رد أفضل على المنتقصين القائلين بنزعة استعمارية مزعومة من الحماس الذى يبديه هذا الزنجى فى خدمة من يسمون بقاهريه» (٢٩)

وهكذا يجرى إقرار فكرة تاريخية وسياسية مركبة بواسطة الاستعمال الحصيف لصور بلا تعليق . وعند بارت تكون وظيفة مثل هذه «الميثولوجية» جعل الظواهر التاريخية الطارئة الممكنة الحدوث تبدو كما لو كانت طبيعية ومن ثم حتمية . وبطبيعة الحال سيكون من الصعب جدا كسب جدال حول فضائل الاستعمار بمجرد الإشارة إلى هذه الصورة ، فليست هذه هى المسألة . وليس من المفترض أن تكون هذه التمثيلات عرضة للإثبات أو الدحض العقليين ، لهذا يقول بارت إنها تعمل على مستوى الأسطورة . وفى مجتمعنا صارت تمثيلات من هذا النوع على الرغم من ذلك أكثر فعالية فى تشكيل آراء الناس من الإقناع العقلانى ، ولنفكر على سبيل المثال فى طرائق الحملات الانتخابية السياسية اليوم . إن العناصر الأسطورية للتنوير قد نحت جانبا فى النهاية قناع العقل وخطت مختالة فى الضوء الكاشف .

وفى واقع الأمر لايوجد جديد فى نمط التلقين الإيديولوجى . ويناقش ماركس استعمالا مشابها للتمثيل فى الثامن عشر من برومير . على أنه قد يكون لتطور

الأجهزة التكنولوجية واتساع وسائط الاتصال الجماهيرية وتزايد الأبحاث فى تقنيات التسويق والإعلان أثر فى توطيد هذا الاستعمال الأسطورى.للتمثيل على أسس أكثر رسوخا من أى وقت مضى . لقد أصبح التمثيل لايمكن تمييزه عن الواقع بدرجة طمس الشكل السلعى لطبيعة الأشياء الحقة . وإحدى طرق تعريف الوضع ما بعد الحداثى هى أنه الحالة الذهنية التى تنجم عن الانتصار النهائى للسلعة ، عن الانتصار النهائى للقيمة التبادلية ومن ثم رفع التمثيل فوق الواقع . وفى الفصل الأخير سنحتاج إلى مناقشة إن كان هناك أى معنى لوصف مثل هذا الوعى الشامل بأنه زائف . ويمكن أن نقدم السؤال بطريقة أخرى هى هل وصلنا إلى نهاية الإيديولوجية ؟

الفصل السادس

مابعد الحداثة

لقد صار البشر الأحياء قطعا صغيرة من الإيديولوجية

لم يعد هناك إيديولوجية إنما صور (أشباه) فقط تيودور أدورنو (١)

(جان بودريار Jean Boudrillard)

نيتشه :الرائد البشير

فريدريك نيتشه هو المصدر الرئيسي في القرن التاسع عشر للأفكار التي تميز الوضع ما بعد الحداثي اليوم . وعلى وجه الخصوص – فإن النزعة النسبية الأخلاقية والمعرفية لعالم ما بعد الحداثة ، ونزعة الريبية (الشك) في إمكان تمييز الصدق من الكذب (الحقيقة من الزيف) تجد نموذجها الأولى في فكر نيتشة العدمي جذريا . فقد شرع نيتشه في كتابة «سلسلة نسب الأخلاق» (١٨٨٧) في تقويض الأفكار الورعة للعالم الغربي المستنير التي كانت عميقة الجذور في الاعتقاد بواسطة التمعن في أصول الأخلاق اليهودية المسيحية والفلسفة اليونانية العقلانية .وعند نيتشه يستقر هذان العمودان للمدنية على أساس واحد :

«يبدأ الفكر اليوناني ويؤمن طويلا بالقضية القائلة إن الجنس البشري ينقسم إلى «أخيار» و«أشرار» ، وهذان الحدان اجتماعيان وسياسيان بمقدار ماهما أخلاقيان ... وتلك القسمة الثنائية جامعة مانعة لسبب بسيط : فقد بدأت كوجهة نظر الأرستقراطية إلى المجتمع ، وعكست فكرتهم عن الفاصل الواسع بينهم وبين «الآخرين» .[٢]

وبنزعة كلبية* لافتة للنظر يصرح نيتشه أن تقليد الفلسفة الغربية بأسره يمكن تتبعه إلى إسباغ الشرعية القائمة على المصلحة الذاتية لهياكل سلطة تراتبية . وقد رأينا في الفصل الأول كيف استنبط أرسطو الحاجة إلى إخضاع فئه من الناس بواسطة فئة أخرى من التراتب بين الأفكار والمادة . وهنا يذهب نيتشه إلى أن الغرض الأصلي للتضاد الثنائي بين الخير والشر هو تبرير وإدامة انقسام المجتمع إلى

---

*الكلبية هنا نسبة إلى مذهب فلسفي يحتقر المواضعات الاجتماعية وينكر المبادئ المقررة (المترجم)

مجموعة ممتازه من الارستقراط اليونان و«آخرين» مستبعدين : نساء وعبيد وبرابرة وهذه القسمة الثنائية تقدم تسويغا عقليا لهذا الموقف بحيث تجعله يبدو طبيعيا ومعقولا . ومع ذلك فهى تشكل أيضا أساس الفكر العقلانى ، الذى ينطلق بواسطة افتراض هذه الأضداد الثنائية ثم حلها فى تركيبات منها .

وبذلك تكون الفلسفة الغربية بأسرها فى الأصل إيديولوجية ، بمقدار ما تكون خدعة مصممة لخدمة مصالح مجموعة معينة من الناس .

وكما هو متوقع فإن المستبعدين من الدائرة رفيعة القدر من الحكام غالبا ما يشعرون بالأسى من وضعهم . ويقول نيتشه إن المقهورين يحسون بشعور «الحفيظة» (الاستياء - الموجدة). **Ressentiment** وهذه اللفظة الفرنسية تحمل تداعيات أقوى من الكراهية والرغبة فى الانتقام بالقياس إلى ترجمتها الإنجليزية بلفظة **Resentment** .

ولقد لقيت هذه الرغبة تعبيرا عنها - عند نيتشه فى اللاهوت اليهودى ! :«لقد كان اليهود هم الذين تجاسروا بتماسك مثير للرهبة على قلب معادلة القيمة الارستقراطية (خَيِّر= نبيل = قوى = جميل = سعيد = محبوب من الله) ، وعلى التشبث بأسنانهم بهذا القلب ، أسنان الكراهية المطبقة إلى أقصى مدى (كراهية العجز) . قائلين إن «البؤساء وحدهم هم الأخيار ، الفقراء والعجزة والوضعاء وحدهم هم الطيبون وأن المعذبين المحرومين المرضى الدمام (جمع دميم) وحدهم هم الاتقياء ، وحدهم هم الذين يباركهم الله ، وأن نعمة المباركة يختصون بها ، أما أنتم الأقوياء النبلاء فعلى العكس من ذلك فأنتم الأشرار القساة الشهوانيون النهمون الكافرون أبد الآبدين وستكونون إلى الأبد المحرومين من البركة والذين حلت عليهم اللعنة !» **(34)**

وبطبيعة الحال فإن الرسالة التى ينسبها نيتشه إلى «اليهود» ألقاها المسيح أيضا فى الموعظة على الجبل . والمسيحية هى الهدف الحقيقى لغضب نيتشه . فهو يزعم أن أكبر احتيال (بعد كسب ثقة الضحية) فى التاريخ حدث حينما أصبح بؤساء الأرض قادرين على قلب المناضد ومرروا صفاتهم الملموسة -التواضع الفقر الوداعة والمعاناة - باعتبارها قيما إيجابية على نحو شامل . ومع صعود هذه الأخلاق اليهودية المسيحية إلى موقع السيادة تحولت ثنائية الحسن والردئ إلى تضاد بين الخير والشر وأصبح الشر يدل على السمات المميزة للقاهرين الكبرياء والقوة والعدوان والترف .

وقد يقول كثيرون إن هذا «التجاوز فى تقييم القيم » (تجاوز الأساس الثابت والميول السائدة **Transvaluation of values**: «المترجم») يشكل أعظم إنجاز للتاريخ الإنسانى . ولكن نيتشه أحنقه اكتشافه أن الأخلاق الغربية تستمد أصولها من دوافع بدائية إلى الانتقام والتدمير ، واعتبر ذلك دليلا على نفاق المدنية نفاقا مطبقا . وبعد أن

واصل تسديد الضربات إلى الأساس تفاخر بالانهيار الكامل للصرح . وكان وسط الانقاض كائنات خرافية من قبيل «الذات» الفردية التى اعتقد نيتشه أنها مجرد أثر للضمير النحوى للمتكلم المفرد مع بنية العقل الثنائية التراتبية التى تفترض مسبقا وجوب وجود ذات حيثما يوجد موضوع :

«إن كما من القوة مساو لكم من الدافع والإرادة والأثر ، وفوق ذلك فليس على وجه الدقة سوى هذه العملية نفسها عملية الدافعية والإرادة والتأثير ، وأن إغواء اللغة وحده (وإغواء الغلطات الأساسية للعقل المتحجرة فى اللغة) هو الذى يتصور ويسئ تصور كل الآثار بوصفها مشروطة بشئ ما يسبب هذه الآثار ، «بذات» ما . ويمكن أن يظهر الأمر على نحو مغاير ... فلا يوجد «كائن» وراء الفعل والتأثير والصيرورة إن «الفاعل» ليس إلا تخيلا أضيف إلى الفعل – فالفعل هو كل شئ» (45)

فالاعتقاد بذات مستقلة سمة من السمات الأساسية «للميتافيزيقا» التى يحتقرها نيتشه . وتدفعه ريبيته المتطرفة إلى فضح زيف كل استعارات العمق التى تفترض أن للتاريخ الإنسانى والحياة الإنسانية دلاله أساسية أو معنى نهائى – وفضح زيف الإيحاء بأن الإيديولوجية انعكاس لقاعدة مادية على سبيل المثال . وسيكون تصور العالم المادى تجليا لأشكال مثالية مرفوضا رفض التحريم عند نيتشه . وهو يرى أن فرض هذه التراتبات على العالم بمثابة فعل من أفعال العدوان وتجل من تجليات إرادة القوة .

وعلى سبيل المثال ، يتعقب نيتشه أصل صفات ذاتية من قبيل الذكرى والشعور بالإثم فى مطالبة الدائنين أن يكون المدينون مسؤولين عن ديونهم . وهو يلجأ بطريقة مميزة له إلى جذور الكلمات الألمانية ، فيزعم أن «المفهوم الأخلاقى الأساسى إثم» وهو بالألمانية **Schulden** يرجع أصله إلى المفهوم المادى جدا «ديون» **Schulden (62-3)** وكل النظريات القانونية عن الإثم والعقاب فكرة أن كل أذى له «معادله» ويمكن سداده حتى ولو من خلال «ألم» الجانى **(63)** تقوم على «العلاقة التعاقدية بين «الدائن» و«المدين» وهى قديمة قدم فكرة الذوات القانونية وترجع بدورها إلى الأشكال الأساسية للشراء والبيع والمقايضة والتجارة (نفس المصدر) حقا إن نيتشه يختلف عن ماركس من أوجه كثيرة ولكنهما يشتركان فى الاعتقاد بأن اقتصادا مرتكزا على التبادل يبنى نوعا كاذبا من الذات بأن يفرض عليها تعادلا وهميا مع الدائرة الموضوعية ويسترجع نيتشه كيف أن فى العالم القديم : –

«كان الدائن يستطيع إيقاع كل لون من ألوان الإهانه والتعذيب بجسم المدين ، وعلى سبيل المثال يستطيع أن يقتطع منه قدرا يبدو معادلا لحجم الدين ولدى المرء فى كل مكان منذ الأزمنة المبكرة تقييمات دقيقة ، تقييمات قانونية لأطراف الفرد وأجزاء جسمه من وجهة النظر هذه ، وبعضها يمضى إلى تفصيل دقيق بشع» **(64)**

وفى «تاجر البندقية» لشيكسبير يفترض شيلوك مثل هذا التعادل بين رطل من لحم أنطونيو هو من حقه بحكم القانون ودينه عليه . وتجدر ملاحظة أن شيكسبير يربط شيلوك بكل نوع من «التموضع» . فهو كيهودى على صله بالشريعة «الدنيوية» للعهد القديم ، يضع إيمانه فى العدالة والقانون البشرى أكثر من الخلاص الإلهى ، ويقيده بخله بأشياء العالم المادية ، وهو يصور دائما بلغة الموت واللحم عندما يشير إليه مسيحيو المسرحية بوصفه «العجوز الجيفة» . ولكن نيتشه يستطيع أن يشير إلى أن شيلوك على أقل تقدير أمين فيما يتعلق بآثار المال التى تفرض التموضع ، فهو لا يحفل بإخفاء افتراضاته المتشيئة خلف العبارات المكررة السطحية لبعض التفسيرات المسيحية. ونيتشة مثل ألتوسير يعتقد أن الذات الفردية لا تسطيع الاحتفاظ بكمالها إلا من خلال إيمانها بذات مطلقة وذلك الكيان المنشئ الأصيل هو اللوجوس Logos ، المصدر النهائى لكل معنى وحقيقة . ويلاحظ نيتشه إننا مازلنا منخدعين بالعقيدة المسيحية التى هى أيضا عقيدة أفلاطون بأن الله هو الحق وأن الحق إلهى» (152) . وهذا الايمان فى رأيه لن يزعجنا زمنا أطول . فماذا كما تمضى به تأملاته المتحمسة سيحدث إذا كان المطلق الغيبي هو أطول «أكاذيبنا بقاء ؟ (نفس المصدر) وصارت مهمة فلسفة نيتشة الإجابة على هذا السؤال ، ونقد «إرادة الحقيقة (الصدق)» التى يراها سبب التراتب والقهر ، وتقديم الإمكان الثورى فى أن الحقيقة قد لاتكون فى خاتمة المطاف شيئا حسنا .

وتمكن رؤية نيتشه تبعا للطريقة التى تنظر بها إلى المسألة إما باعتباره يقوم بإلغاء مفهوم الإيديولوجية وإما باعتباره يوسع نطاقها لتشمل الفكر الغربى بأسره . فالوعى الزائف لايمكن التعرف عليه إلا بواسطة مقارنته بمعيار ما للحقيقة . ولكن الإيمان بحقيقة نهائية – تبعا نيتشه – هو «أطول الأكاذيب بقاء» .لقد كانت كل فلسفة منذ أفلاطون مركزية اللجوس متمركزة على وهم مصدر مطلق وضامن مطلق للمعنى . وبما أن نيتشه يعتقد أنه نزع القناع عن هذا الوهم باعتباره غطاء تنكر لمصالح وضيعة أنانية ، ومن ثم باعتباره أداة تسهل السيطرة والقهر ، فسوف يبدو أنه لاوجود لوعى ليس زائفا ، وأن فكرة «الإيديولوجية» قد أصبحت بالية بلا معنى .

ميشل فوكو Michel Foucault

الإله المستخفى Deus Absconditus

تمزج أعمال ميشيل فوكو التاريخ باللغويات بعد البنيوية ، وهو ترابط أصبح يُعرَف ما بعد الحداثة الفلسفية . وفى كتاب «الكلمات والأشياء» الذى ترجم إلى الإنجليزية باسم «نظام الأشياء» (١٩٦٦) يحدد فوكو مرحلتين رئيسيتين فى تاريخ العلوم الإنسانية : الطور «الكلاسيكى» الممتد من ١٦٦٠ إلى ١٨٠٠ والعصر «الحديث» الذى

يبدأ مع القرن التاسع عشر والذى يقترب من نهاية وفقا لتصريح فوكو النبوئى حتى وهو يكتب. وهو يذهب إلى أنه أثناء كل من هاتين المرحلتين تقاسمت تخصصات مثل البيولوجيا واللغويات والاقتصاد «انتظاما مشتركا واضح التحديد» وأطاعت «قوانين شفرة معرفة معينة» (٤) وفوكو منشغل بهذه الشفرة مما يدفع قارئا بريئا إلى افتراض أنه منهمك فى مشروع بنيوى من حيث الأساس . ويدل إنكار فوكو بقوة عصابية لهذا التشخيص (xiv) أنه يحوى بعض الصدق . ولكن فى حين كان الجيل الأول من البنيويين من أمثال سوسير وليفى ستراوس يتصور بنى عميقة فى أساس تجليات البنوية المادية على نحو ميتافيزيقى ، انصب اهتمام فوكو على النتائج النوعية العيانية «لقواعد التشكيل» هذه . فهو يتخذ من قول نيتشه أنه لا وجود لذات أو «فاعل» ، وأن الفعل هو كل شئ ، أساسا منهجيا .

ومن الواضح فورا أنه لامكان فى هذا المدخل لمفهوم «الإيديولوجية» إن فوكو مغال فى المادية ، ويرفض الإقرار بوجود أى دائرة «مثالية» . ومما له دلاله فى هذا الخصوص أن فوكو كان تلميذا لألتوسير الذى ناقشنا ماديته الاختزالية فيما سبق . ولكن ألتوسير استبقى فكرة الإيديولوجية كوعى زائف ، مساويا بينها من ناحية الجوهر وبين المثالية . ولم يعد من الممكن عند فوكو استعمال ألفاظ مثل «صحيح» و«زائف» أو حتى «وعى» بأى معنى مطلق . لقد كانت هناك «خطابات» أحدثت «آثار – صدق» ولكن مجرد أنها قد أُنتجت بواسطة كائنات بشرية يكفى عند فوكو مثلما يكفى عند نيتشه لحرمانها من أى طابع مطابق للواقع موضوعيا . وبالمثل هناك مؤسسات وممارسات – العائلة والمدرسة والكنيسة تمارس وظيفتها بحيث تنتج إحساسا بأننا ذوات فردية تمتلك كل منها وعيا مستقلا ، ولكن هذا الأثر ليس أبديا ولا حتميا .

أما الأشياء الواقعية فهى مجموعات القواعد وطرز التصنيف التى تسمح لنا بفهم الثروة الفوضوية من البيانات الإمبريقية التى تندفع يوميا علينا من جميع الجوانب . ويرغب فوكو فى أن يواجه ثقافتة : بالحقيقة المجردة ، بأن هناك تحت مستوى الأنظمة التلقائية أشياء هى نفسها قادرة على أن يجرى تنظيمها ، وتنتسب إلى نظام غير منطوق ، بإيجاز حقيقة أن النظام موجود. (xx)

إن هذا «النظام» النهائى ، أي شروط إمكان(xxii) المعرفة فى أى لحظة تاريخية معطاة هو الذى يسمح لنا بإدراك العالم . ومن الواضح أن ذلك موقف كانطى ، ويقر فوكو بذلك حينما يقول إنه معنى باكتشاف «القبلى التاريخى» للعلوم الإنسانية الكلاسيكية والحديثة. على أنه يختلف عن كانط فى تأكيده الجانب التاريخى . فكانط أراد تحديد الشروط التى تجعل التجربة عموما ممكنة أما فوكو فهو مهتم بما يسمح بتشكيل أنماط معينة من المعرفة ، نوعية تاريخيا . فهو يريد كما يقول أن يدرس العملية التى تجعل أنماط وجود النظام بادية صراحة . ولكن من الصعب الهرب من

استنتاج أن نظام فوكو هو كيان محدد (بالكسر) متعال وإن يكن كيانا ليس حاضرا بالكامل قط فى العالم . إنه فى الحقيقة صيغة تنتمى إلى القرن العشرين من الإله المتوارى ، والإله الراحل الذى يحكم أفعالنا دون أن يكون ظاهرا بالكامل لنا .

وتحقق التداعيات الفلسفية لمنهج فوكو فى «الكلمات والأشياء» درجة كبيرة من إثارة الاهتمام والاستغراق تغطى على قراءاته الداعية إلى النزاع لخطابات تاريخية فعلية . ويبدو أن فوكو يعترف بذلك بواسطة تكريسه مؤلفه التالى المهم «علم آثار المعرفة» (١٩٦٩) لعرض مشاكل منهجية . وهدفه المعلن هو الإفلات من طريقة التناول الغائية الكلية المتمركزة حول الذات ، التى سادت الفلسفة الغربية منذ أفلاطون ، وهو يتمرد على تصور أن التاريخ سرد قصصى تمثل أدواره بالأفعال ذات متماسكة :

«جعل التحليل التاريخى خطابا للمستمر المتصل ، وجعل الوعى الإنسانى الذات الأصلية لكل تطور تاريخى ولكل فعل ، هما وجها نفس نظام التفكير [٥]

وعند فوكو أننا حينما نحاول تشكيل تدفق الأحداث فى سرد متماسك فإننا نفرض عليه الشكل الموحد الواعى على نحو ظاهرى لذاتيتنا . وفى الحقيقة على أى حال ليست الذات موحدة وليست واعية بالكامل : فهى لاتعدو أن تظهر بوصفها كذلك عندما يجرى فصلها اصطناعا عن السياق الموضوعى الذى يولدها . وهذا هو مصدر المثالية أى الفلسفة التى تفرض دون تبرير مشروع نظاما مثاليا على الواقع المادى . وفوكو يعارض فى المحل الأول :

«فكرة روح تمكننا من أن نقيم بين الظواهر المتواقته أو المتعاقبة لفترة معطاة وحدة مشتركة فى المعانى ، وصلات رمزية وتفاعلا للتشابة والانعكاس ، أو تسمح لسيادة الوعى الجمعى أن تنبثق بوصفها مبدأ الوحدة والتفسير» (22)

وما ينصب الهجوم عليه هنا هو المفهوم الهيجلى عن دائرة مثالية توجه علاقتها المتطورة بالبعد المادى مجرى التاريخ وتشكله . بيد أن فوكو لا يشير إلى أنه فى غياب سرد متماسك للتاريخ تصبح الأحداث عشوائية وبلا تعيين . فعلى العكس من ذلك نجد أن تصورة «للخطاب» يتسم بحتمية صارمة . وفى تحديده لخطاب ما يكتب «يجب أن نبين لماذا لايستطيع أن يكون مغايرا لما كانه ، وفى أى جانب يستبعد أى آخر (يكون مانعا لأى آخر) وكيف يشغل ... مكانا لايستطيع أى آخر أن يحتله» (28): فاعتراضه منصب على تصور أن خطابا ما تشكله أى تأثيرات «روحية» أو مثالية» ومن ناحية أخرى يهتم فوكو أيضا بإقامة مسافة بين عمله والنزعة التجريبية الساذجة التى تفترض أننا نستطيع الوصول دون وسائط إلى العالم المادى وهو يستهدف كما يقول «أن يستبدل بالكنز الملغز «للأشياء السابقة على الخطاب» التشكيل المنتظم لموضوعات لاتبزغ إلا فى الخطاب» (47)

وهكذا يبدو أن فوكو مثل المفكرين الديالكتيكيين هيجل وماركس يحاول تجاوز الاستقطاب بين المثالية والمادية . ولكن فوكو يرفض الديالكتيك ويصوره بألفاظ نيتشوية باعتباره الفرض الاستبدادى للمنطق البشرى على الضبابية الحرون للواقع . وكما رأينا فى حالة ألتوسير فإن أى محاولة غير ديالكتيكية لإلغاء تضاد الفكرة / المادة تغامر باختزال أحد قطبى الثنائية إلى الآخر ، معلنة إما أن المادة فى الواقع هى فكرة (كما يذهب باركلى) أو أن الأفكار هى فى الحقيقة مادية (كما يذهب هيوم) . ويشير فوكو أحيانا إلى أن مجاله «للخطاب» يشغل أرضا وسطى بين هذين البديلين الثنائيين :«لن نعود إلى الحالة السابقة للخطاب – وفيها لم يكن شئ قد قيل بعد ، وتكون الأشياء بادئة لتوها فى الانبثاق من النور الرمادى ، كما لن نجتاز الخطاب لكى نكتشف الأشكال التى خلقها وتركها وراءه ، بل سنبقى أو نحاول أن نبقى فى مستوى الخطاب نفسه» (48) ولكن بمجرد أن يقدم فوكو تعريفا دقيقا للفظ «الخطاب» يبدأ هذا التوازن فى الانهيار . فهو يعلن «أننا سنسمى خطابا مجموعة من العبارات بمقدار ما تنتمى إلى نفس التشكل الخطابى (117)» ولكن حينما نسأل ما هى العبارة يقال لنا:

«يجب أن يكون لها وجود مادى ، فهل يستطيع المرء أن يتكلم عن عبارة إذا لم يفصح عنها صوت ، وإذا لم يحمل سطح ماعلاماتها ، وإذا لم تصبح متجسدة فى عنصر قابل للإدراك الحسى ... هل يستطيع المرء أن يتكلم عن عبارة بوصفها كائنا مثاليا صامتا ؟ إن العبارة تكون دائما معطاة من خلال وسيط مادى ما» (100)

فالعبارة لكى توجد بالنسبة لنا «يجب أن تتخذ شكلا ماديا «والخطاب» طراز منتظم أو تشكيل من هذه «العبارات». ويصير «الخطاب» نفسه لكل المقاصد والأغراض ماديا . ومع ذلك فقد حدد فوكو من قبل موضع الخطاب باعتباره العامل الذى يتوسط بين المثالى والمادى .ونستطيع أن نرى أن محاولة العثور على حد ثالث قد أخفقت . ولن يستطيع فوكو مثل ألتوسير وفرويد ووراءهما «فلاسفة» التنوير الفرنسى أن يتجاوز ثنائية المثالى /المادى إلا بأن يطوى أحد حديها فى الآخر ويصل هو أيضا إلى الوضع المألوف للحتمية المادية .

وفى أعمال فوكو الأخيرة ، يهتم بدرجة أقل «بالخطاب» وبدرجة أكبر «بالسلطة» فالسلطة مثل الخطاب هى أصلا مادية دائما . وفى نصوص مثل «اضبط وعاقب» (1975) يُنسبَ للسلطة دور تشكيل الذات نفسها فليست الذات مادية فى النهاية فحسب ،(وهكذا تكون فى الواقع موضوعا) بل هى تتشكل عن عملية إخضاع لسلطة مسيطرة . لذلك تصير فكرة أن «الإيديولوجية» وعى زائف زائدة عن الحاجة بالضرورة ، لسببين . الأول أنها تشير إلى «وعى»ليس ماديا وليس حقيقيا والثانى أنها تفترض إمكان الزيف ، وهو مفهوم سيكون بلا معنى إذا لم تكن الذات المفكرة نفسها إلا مجرد الناتج الموضوعى للسلطة . وليس هناك ما يؤسف له فى سيطرة السلطة (فليس من الممكن إثبات أنها تقوم على افتراضات زائفة) ، ما دام أن تلك السلطة هى التى تخلق الفرد نفسه الذى يتعرف عليها بوصفها سلطة .

وقد يبدو بذلك أن «السلطة» هى قوة شبه إلهية عند فوكو . ولكنه حريص على تجنب وصف للسلطة يتسم «بمركزية اللوجوس» ، وصف يكتشف مصدرا مفردا مركزيا تنبع منه – الله أو الملك أو البورجوازية على سبيل المثال . وفى الجزء الأول من «تاريخ الجنسانية» يقدم فوكو هذا التفسير للسلطة : –

«يجب ألا نبحث عن شرط إمكان السلطة فى الوجود الأولى لنقطة مركزية ، فى مصدر فريد للسيادة تنبعث منه أشكال ثانوية هى سليلتة . إنه الأساس المتحرك لعلاقات القوى التى بفضل عدم تساويها تولد دون انقطاع حالات سلطة ، تكون دوما محلية وغير مستقرة . وكلية حضور السلطة لاترجع إلى أنها تمتلك امتياز دمج كل شئ تحت وحدتها التى لاتقهر ولكن إلى أنها يجرى إنتاجها من لحظة إلى اللحظة التالية، وعند كل نقطة أو بالأحرى فى كل علاقة من نقطة إلى أخرى . السلطة فى كل مكان لا لأنها تحتضن كل شئ ولكن لأنها تأتى من كل مكان» (٦)

فما هى إذن تلك «السلطة» كلية الحضور التى تخلق كل الذوات الإنسانية ؟ الإجابة السطحية ستكون أنها ببساطة وكيل آخر للخالق فى بعض الديانات ، إله متوار هجر السماء مفضلا أن يجسد نفسه من خلال خليقته . ويقدم «اضبط وعاقب» بعض الدليل على ذلك ، حيث يومئ فوكو إلى أن المؤسسة النموذجية القياسية للعالم الحديث هى السجن . وهو يشير على وجه الخصوص إلى جيريمى بنتام **Jeremy Bentham** وتصميمه لما أسماه «بان أوبتيكون **Panopticon** (سجن تكون كل أجزائه الداخلية مرئيةمن نقطة واحدة) ، أى برج تحكم مركزى سيكون الحراس قادرين منه على النظر داخل كل زنزانه فى نفس الوقت . ويتضمن ذلك أن أفراد اليوم قد استنبطنوا نظام المراقبة هذا بحيث أنه بدلا من الخضوع لنواهى إله يصدر الأحكام أصبحنا نمارس انضباطا ذاتيا هو من رواسب الأخلاقيات الدينية الميتة . ويقدم ف – سكوت فيتز جيرالد **F. Scott Fitz gerald** فكرة مماثلة فى جاتسبى العظيم **The Great Gatsby** حينما يستعمل النظرة المحدِّقة من لوحة إعلانات بوصفها رمزا لإله راحل ، تظل لعنته الصامته للحيوات اللاأخلاقية للشخصيات الرئيسية قائمة حتى بعد اختفاء قداسته . ولكن إذا كان صحيحا أن «سلطة» فوكو هى إله مستبطن فسنكون فى ورطة عميقة ، لأنها قوة قاسية مؤذية بصورة ملحوظة. (٧) ولابد أن يكون الأمر كذلك لأنه يصر على تحديد نطاقها بالعالم المادى ، رافضا إمكان بعد مثالى يمكن فيه تفسير أو تفهم مظالم العالم المادى البادية . وهو يصرح فى السلطة / المعرفة (١٩٨٠) : –

«لست واحدا من الذين يحاولون إظهار آثار السلطة على مستوى الإيديولوجية . وأنا أتساءل فى الحقيقة إن لم يكن أكثر اتصافا بالمادية دراسة مسألة الجسم أولا وآثار السلطة عليه قبل طرح مسألة الإيديولوجية». (٨)

ولاشك فى أن ذلك سيكون أكثر اتصافا بالمادية ، على الرغم من أن حقيقة أخذ فوكو ذلك باعتباره سببا كافيا فى ذاته لاتباع هذا المسار يشير إلى أن ماديته فى النهاية دوجماطيقية وميتافيزيقية . ونتيجة لذلك تصبح النزاعات والقضايا التى ناقشتها الفلسفة الأسبق تحت عنوان «الإيديولوجية» مستبطنة ببساطة . فالزعم بأن «الفرد هو أثر من آثار السلطة» يتضمن أن السلطة (98) ينبغى تحليلها داخل الفرد . وبذلك ينقاد فوكو إلى مثل هذه التصريحات «المثالية» على نحو ظاهر من قبيل «إننا جميعا لدينا فاشية فى رؤوسنا» (99) وحينما سئل فى مقابلة عن صراعات اجتماعية أوسع – «فى رأيك من هى الذوات فى نهاية الأمر التى يعارض بعضها بعضا ؟ «كانت إجابته مثيرة للدهشة :

هذا مجرد فرض . ولكننى أستطيع القول أن الجميع ضد الجميع . فليس هناك على نحو مباشر ذوات معينة للصراع ، احداها البروليتاريا والأخرى البورجوازية . فمن يحارب ضد من ؟ نحن جميعا يحارب كل منا الآخر . وهناك دائما داخل كل منا شئ ما يحارب شيئا آخر .

(نفس المصدر : التخطيط مضاف)

فهل ابتعدنا هنا كثيرا من التصور الدينى التقليدى عن الذات بوصفها موقعا لمعركة بين القوى الكونية للخطيئة والصلاح ؟ وقد رأينا فيما سبق كيف طبقت مدرسة فرانكفورت تحليل لوكاتش لصنمية السلعة لكى تفهم الصراع الطبقى كحرب تخاض داخل كل وعى فردى . وكما يعترف فوكو فإنه لم يصبح عارفا بأعمال أدورنو وهوركهايمر وماركيوز إلا «حينما لم أعد فى سن القيام» باكتشافات «عقلية»[٩] ويشير فوكو بتواضع ينزع سلاح النقد إلى مدرسة فرانكفورت فى حين يقرر أن أعماله مشابهة جدا لأعمالهم :

«من الواضح الآن إننى إذا كنت مطلعا على مدرسة فرانكفورت أو إذا كنت عارفا بها فى ذلك الوقت لما قلت عددا من الأشياء الغبية التى قلتها بالفعل ، ولكنت قد تجنبت الكثير من الانعطافات التى قمت بها حينما كنت أحاول متابعة طريقى الخاص المتواضع ، ففى تلك الأثناء كانت مدرسة فرانكفورت قد فتحت السبل . إنها حالة غريبة من عدم النفاذ بين نمطين من التفكير شديدى التشابه قد يمكن تفسيرها بهذا التشابه نفسه.[١٠]

ومن المؤكد أن هناك بعض التشابهات بين تقليد مدرسة فرانكفورت وتقليد فوكو من قبيل نقد العقل كاداة للقهر ، وما يترتب على ذلك من القول «بفاشية فى رؤوسنا» . ولكن هناك أيضا اختلافات مهمة . أولها أن مدرسة فرانكفورت تظل مدرسة مفكرين ديالكتكيين على نحو عدوانى . فمن الصعب تخيل أدورنو يختزل المثالى إلى المادى كما

يفعل فوكو . وثانيها أن أفكارهم مبنية على مفهوم لوكاتش للتشيئ ، المؤسس بدوره على تشريح ماركس للسلعة فى الفصل الافتتاحى من رأس المال . وعلى النقيض من ذلك يفتقر فكر فوكو إلى أى تحليل لصنمية السلعة ، وهو لذلك مسوق فى النهاية إلى نوع من الميتافيزيقا شبه الدينية يوهمنا بأنه يستهجنها .

ديبور وبودريار

Debord and Baudrillard

على الرغم من احتجاجات فوكو التى تؤكد عكس ما نقول ، فقد كان تحليل لوكاتش للسلعة شائعا فى بعض الدوائر الثقافية الفرنسية أثناء الستينات . وقدم هذا التحليل طريقة لفهم ما وقف فوكو عند تسجيله : حقيقة أن التقسيم التقليدى إلى مجالين مثالى ومادى يصير مختلطا مزاحا عن موضعه . وفى «مجتمع الفرجة» (١٩٦٧) يعلن جى ديبور «اكتساب الإيديولوجية مادية» (١٢) ، فى شكل الاستعراض الذى هو إيديولوجية بامتياز . (215). وقد رأينا كيف أن ماركس فى رأس المال يقول بأن التبادل السلعى يتضمن الاعتراف داخل موضوع ما بصورة أو بتمثيل موضوع آخر ستتم مبادلته معه ، وحينما يُعتقد أن تلك الصورة حاضرة موضوعيا داخل جسم الموضوع الأول ، نكون قد وصلنا إلى مرحلة صنمية السلعة . ثم يجرى تعميم هذا التمثيل المتموضع فى شكل نقود ، السلعة الشاملة التى تمثل سرا النشاط الإنسانى المغترب . وعند لوكاتش تؤدي صنمية السلعة هذه إلى الظاهرة الإيديولوجية المعروفة باسم «التشيئ» ، وهى عبارة عن رؤية الناس كما لو كانوا أشياء ، وفى نفس الوقت إسباغ حياة طيفية وفاعلية شبحية على الأشياء . وهكذا تتشوه العلاقة بين ما هو مثالى وما هو مادى ، ويمكن تتبع هذا التشوه إلى اعتقاد أساسى فى الاستقلال الوهمى للتمثيل.

وحجة ديبور هى أنه بعد خمسين سنة من كتاب لوكاتش «التاريخ والوعى الطبقى» أصبح التمثيل مستقلا فى حقيقة الأمر . وقد وصل اتساع مدى صنمية السلعة وقوتها فى ١٩٦٧ إلى درجة أنه لم يعد هناك معنى للإشارة إليها بوصفها وهما . والنتيجة وفقا لديبور هى السيادة الكاملة للتمثيل – الاستعراض – على ما ظن الناس من قبل أنه واقع :

هذا هو مبدأ صنمية السلعة ، السيطرة على المجتمع بواسطة «أشياء غير ملموسة وكذلك بواسطة أشياء ملموسة» ، وتبلغ تحققها المطلق فى الاستعراض ، حيث يحل محل العالم الملموس منتخب من الصور توجد فوقه ، ويجرى التعرف عليها فى نفس الوقت بوصفها ذلك الملموس بامتياز» (36)

ففى مجتمعات أواخر القرن العشرين الاستهلاكية صارت القيمة التبادلية (وهى شكل رمزى محض) أكثر واقعية وموضوعية من القيمة الاستعمالية (ظاهرة مادية) .

فالأشياء يجرى تصورها وتصميمها وإنتاجها بهدف كسب النقود عن طريق بيعها بدلا من أجل أسباب تتعلق بالمنفعة العملية . وتكرس موارد هائلة للتلاعب بوعى المستهلكين واستثارة رغبات فيهم يمكن إشباعها بامتلاك السلع . وكما رأينا فإن النظر إلى شئ بوصفه سلعة معناه إدراكه على نحو شديد الاختلاف عن النظر إليه بوصفه شيئا للاستعمال . وفى مجتمعنا لايشترى المستهلكون ملابسهم وسياراتهم وحتى طعامهم من أجل قيمتها الاستعمالية وحدها . وبدلا من ذلك يرون فى هذه الأشياء دلالات رمزية تحدد أنماط استهلاكها. وهذه الأنماط بدورها تملى حركات مبادلات الأسهم والسندات والعملة ، وتمارس هذه الحركات تأثيرا عميقا على الحياة المادية للناس فى جميع أنحاء العالم ، وهكذا يحدد المجال الرمزى ، مجال التمثيل ، حرفيا ما يجرى فى العالم المادى .

وبطبيعة الحال لقد ألحق البشر دائما دلالة رمزية «إضافية» بالأشياء حولهم ولكن السيطرة الكاملة للسوق لتبادل السلع فى الاقتصاد العالمى اليوم لم يسبق له مثيل . وإذا أخذنا فى الاعتبار تفسيرات ماركس ولوكاتش لآثارالتسليع على الوعى لاعتبرنا أن تلك قضية تستدعى الانشغال الجاد . ويلاحظ ديبور أنه بمقدار ما يصير التسليع سائدا فى مجتمع ما يتم فرض دلالة وهمية ومظهرا زائفا على العالم الواقعى أو الشئ فى ذاته ، وتكون النتيجة تشويها ضخما للعلاقات بين الأفكار والمادة والتمثيل . وديبور كماركس يعتقد أن رأس المال يمثل عملا متموضعا . وبالإضافة إلى ذلك «فإن الاستعراض هو رأس مال وصل إلى درجة من التراكم أصبح عندها صورة» [٣٤] .لقد فرض شكل الظهور الإعتام على الشئ فى ذاته . ولكن الشئ فى ذاته ، فى هذه الحالة هو نحن أنفسنا – العمل الإنسانى والنشاط الإنسانى ومن ثم الحياة الإنسانية نفسها التى حجبها وسيطر عليها شكل ظهورها المتموضع والرمزى فى نفس الوقت :

رأس المال

فى ثقافة السلعة إذن نستطيع توقع أن تتموضع الذات الإنسانية . وفضلا عن ذلك ، «فحينما يتحول العالم الواقعى إلى صور بسيطة تصير الصور البسيطة كائنات واقعية ودوافع فعالة لسلوك منوم مغنطيسيا»[١٨] . كما أن السلع نفسها فى اكتسابها الصنمية تنسب لها قوة نشيطة وبذلك فإن «مجتمع الاستعراض» عند ديبور على نحو نسقى يموضع الذات ويحول الموضوع إلى ذات . ومن الواضح أن ذلك يبلغ درجة من الزيف تعادل أقصى ما يستطيع أن يبلغه الوعى . ولكن مقصد ديبور هو على وجه الدقة أن انتصار التسليع يجعل فكرة الوعى الزائف بالية . فنحن مواجهون كما يقول «بالتحويل المادى للإيديولوجية . لقد صار المجتمع ماكانته الإيديولوجية أصلا» (217) . والحقيقة البشعة التى يريد ديبور من قرائه أن يواجهوها هى أن طريقة فى التفكير يمكن اثبات خطئها وضررها هى مع ذلك عرض دقيق لموقف مادى واقعى .

وهكذا يصل ديبور إلى ما يقترب كثيرا من نفس استنتاجات نيتشه وفوكو . فلم يعد بذى معنى الكلام عن «ذات» إنسانية ، لقد صار التمثيل مستقلا ، وليس للتاريخ غاية نهائية أو معنى نهائي ، وليس هناك طريقة لتمييز الحقيقة من الزيف أو المظهر من الواقع ... وما إلى ذلك . ولكن ديبور قد وصل إلى هذا الموقع بطريق مختلف . لقد أدى به افتراضه الماركسى أن جذور التغير التاريخى يمكن تعقب آثارها فى الاقتصاد إلى دراسة «الوضع ما بعد الحداثى» فى علاقته بالشكل السائد للنشاط الاقتصادى فى مجتمع ما بعد الحداثة ، وهو التبادل السلعى . ومادام يعتبر مثل هذا النشاط قائما على خطأ نسقى وعلى الاستغلال ، فلابد أن يرى المجتمع الاستهلاكى بوصفه وضعا شائعا جهنميا ، حيث تقوم الكائنات الإنسانية بفرض الصنمية على نواتج نشاطها وإعطائها فى شكل السوق سلطة مطلقة على حيواتهم .

وقد يحتج المرء ضد هذا التشخيص بأن عالم ما بعد الحداثة لم يزد على تحريرنا من الآثار القمعية لعقل التنوير . وقد يزعم المرء متابعا نيتشه أن المنطق الثنائى ، واستعارات العمق ، والذات المطلقة والتاريخ الغائى هى فى الحقيقة وسائل للتراتب وأدوات للقهر . وهذا على وجه التقريب هو الموقف الذى يعتنقه فوكو وديريدا وليوتار ومعهم الآن جان بودريار . ومسار الأخير مثير للاهتمام بشكل خاص ، لأنه بدأ مشاركا لديبور والحركة المواقفية متفجعا على آثار التسليع فى الوعى . ولكنه ابتداء من منتصف السبعينات غيّر موقفه حتى أنه يبدو الآن متخذا وجهة نظر أكثر تلطفا من مجتمع ما بعد الحداثة .

وفى دراسته «من أجل نقد الاقتصاد السياسى للعلامة» (١٩٧٢) يفصِّل بودريار تحليل ديبور القاطع ولكن الخاطف للطريقة التى يؤثر بها التسليع فى الدلالة . وللقيام بذلك عدَّل النظرية السميوطيقية لسوسير التى ناقشناها فى الفصل السابق . وقد ذهب سوسير إلى أن العلامة اللغوية تتألف من عنصرين هما «الدال» الذى هو الشكل المادى للعلامة و«المدلول» وهو المفهوم الذى يستحضره الدال . وحجة بودريار هى أن «منطق السلعة والاقتصاد السياسى ماثل فى صميم العلاقة فى التعادل المجرد بين الدال والمدلول» (١٣) . فالتسليع والدلالة يعتمدان معا على الاعتراف بتعادل مجرد ، إما بين الأشياء التى يجرى مبادلتها أو بين العناصر الداخلية للعلامة . وفى المجتمع الاستهلاكى ينفصل هذا التعادل المجرد عن دوره السابق المتواضع المساعد على التنفيذ ويخطو إلى الأمام للمطالبة بميراثه . يتضاءل المدلول مندمجا فى الدال ، ويختفى المفهوم تحت تمثيله . ويصف بودريار متابعا ديبور هذه العملية باعتبارها تجسيد الوعى الزائف : «ليست الإيديولوجية شيئا متخيلا طافيا فى أعقاب القيمة التبادلية : إنها عين عملية القيمة التبادلية ذاتها» **(169)**

ويرى بودريار عمله على أنه «فك شفرة ميلاد شكل العلامة بنفس الطريقة التى استطاع بها ماركس كشف الغطاء ، عن ميلاد شكل السلعة» (112). وهو يلاحظ أن الماركسيين لم يأخذوا فى حسابهم استقلال التمثيل :

«يجد التحليل الماركسى اليوم نفسه فيما يتعلق بمجال الإيديولوجية فى نفس وضع الاقتصاديين البورجوازيين قبل ماركس (ومنذ ماركس) إزاء الإنتاج المادى : فالمصدر الحقيقى للقيمة وعملية الانتاج الواقعية يتم تخطيهما . ومن التغاضى عن هذا العمل الاجتماعى لانتاج العلامة تستمد الإيديولوجية تعاليها ، وتبدو العلامة والثقافة مغلفتين فى «الصنمية» ، فى سر غامض معادل لما تملكه السلعة ومتواقت معه» (115)

وفى هذه المرحلة يصور بودريار استقلال التمثيل باعتباره نتيجة لوعى زائف . فالعلامات أصبحت مفصولة عن مراجعها لأن القيمة التبادلية انتصرت على القيمة الاستعمالية ، وتلك ظاهرة حاسمة فى المجتمع الاستهلاكى . وهكذا «فتعريف موضوع للاستهلاك مستقل تماما عن الموضوعات نفسها ، هو حصرا وظيفة لمنطق الدلالة» (67). وإذا كان الأمر كذلك فإن التضاد بين الأفكار والمادة لايعود قائما :

«لقد برهن ماركس على أن موضوعية الإنتاج المادى لا يكمن فى ماديته بل فى شكله ... ويجب تطبيق نفس الاختزال التحليلى على الإيديولوجية ، فموضوعيتها لاتكمن فى «مثاليتها» أى فى ميتافيزيقا واقعية النزعة * لمضامين فكرية ، بل فى شكلها» (144)

فالإيديولوجية عند بودريار تتجاوز الثنائية المصطنعة ذات النزعة الماهوية (الجوهرية) بين المادى والمثالى . «فهناك تواقت للعملية الإيديولوجية على مستوى البنية النفسية والبنية الاجتماعية» (100) و «العملية تعنى تعريف الذات بواسطة الموضوع والموضوع بلغة الذات» (71) وهكذا «فكما أن العمل العيانى يتم تجريده فى قوة عمل» (83) فى الأشكال المبكرة من الاقتصادات الرأسمالية ، يتم فى المجتمع الاستهلاكى تجريد الرغبة وتفتيتها ذريا فى حاجات لكى تُجْعَل متجانسة مع وسائل الإشباع (منتجات وصور ومواضيع علامات ... الخ) وبذلك يتم مضاعفة القدرة الاستهلاكية ، (نفس المصدر) . ومفهوم «القدرة الاستهلاكية» يحل محل «الإنتاجية» باعتباره المبدأ المنظم للرأسمالية الاستهلاكية . تماما مثلما تُجرد قوة العمل النشاط الإنسانى فان القدرة الاستهلاكية تجرد الروح الإنسانية . فلتحويل شخص إلى مستهلك ، من الضرورى التلاعب بشخصيته لخلق وغرس حاجات ورغبات جديدة داخله. وهذا التلاعب بالنفس والروح ضرورى لعمل اقتصاد اليوم مثلما كان ضبط الجسم وتطويعه ضروريا لرأسمالية العصر الصناعى .

---

*واقعية النزعة تعنى هنا الوجود الواقعى للمفاهيم الكلية كما كانت تعنى كلمة «واقعية» فى العصور الوسطى
المترجم

ويمقدار ما تكون حاجات ومطامح الذات بعد الحداثية مصطنعة التكوين لخدمة مصالح اقتصاد السوق يمكن للمرء أن يقول إن الذات كفت عن أن يكون لها أى وجود مستقل ذى معنى . ولايتردد بودريار فى إعلان أن «الفرد هو بنية إيديولوجية ... ليس الفرد إلا الذات مفكرا بها على أسس اقتصادية» (133) وليس فرد اليوم المنسوج من الخيالات إلا شهادة بالغياب ، فهو ضرورى لعمل القدرة الاستهلاكية . وبودريار قادر على إثبات أن ذلك يصدق على الذات فى المجتمع الاستهلاكى ولكنه يوسِّع نطاق تلك الحجة ليوحى بأنه لم توجد قط ذات إنسانية حقيقية . وفى تلك الحالة يثور السؤال عن لماذا يكون هناك أى شئ خاطئ متعلق بالمجتمع الاستهلاكى ؟ فإذا كان الفرد لم يوجد قط ، لن تكون هناك خسارة حينما تتموضع الذات . فإذا كانت الموضوعات قد تسيدت دائما بشكل حقيقى على الذوات ، فلن يكون هناك معنى لقول إن التسليع يسبغ عليها قوة وهمية صنمية . وإذا كانت فكرة الوعى زائفة فكيف يمكن وجود ما يسمى «بالوعى الزائف» ؟ وتلخيص بودريار لمسار استقصاءاته تلخيص فى محله :

«لقد بدأنا بالتعرض للأفكار المتلقاة عن الصنمية ، لكى نكتشف أن نظرية الإيديولوجية بكاملها قد تكون مدعاة للريبة» (90)

وفى «مرآة الإنتاج» (١٩٧٣) يعيد بودريار قراءة ماركس فى ضوء هذه الملابسات بعد الحداثية . وهو يجد أن ماركس فى «نقده للاقتصاد السياسى» يستبقى الكثير من الافتراضات المسبقة الأساسية للنظام الرأسمالى الذى ينقده . فعلى سبيل المثال يفترض ماركس جوهرا إنسانيا يجرى تغريبه فى عملية العمل ، كما يفترض قيمة استعمالية مطبوعة فى الموضوع (من خصائصه) ، يجرى طمسها فى عملية التبادل . وفى حين أن هذه المفاهيم ذات الطابع الجوهرى من الممكن أن تكون صحيحة بالنسبة للرأسمالية المبكرة ، فهى لاتنطبق على العصر الاستهلاكى الذى أصبح فيه التمثيل مستقلا لايشير إلى شئ (بلا مرجع) :

«إن الإيديولوجية – الأعلى للعلامة . والإجرائية العامة للدال – التى تقرها اليوم فى كل مكان التخصصات الرئيسية للغويات البنيوية وعلم العلامات ونظرية المعلومات والسبرنطيقا قد حلت محل الاقتصاد السياسى الجيد القديم كأساس نظرى للنظام ... وهنا توجد ثورة للنظام الرأسمالى مساوية فى الأهمية للثورة الصناعية»(١٤)

ويدلل بودريار على أن لغويات سوسير إيديولوجية لأنها تستبقى مرجعا (مشارا إليه) عيانيا ، يقع خارج العلامة تماما مثلما استبقى ماركس قيمة استعمالية جوهرية ، متميزة عن القيمة التبادلية . وهو يقول «فى الحقيقة لاتوجد القيمة الاستعمالية لقوة العمل بأكثر من القيمة الاستعمالية للمنتجات أو من استقلال المدلول والمرجع» (30)

فالقيمة التبادلية تنتج وهم القيمة الاستعمالية لخدمة غاياتها كما ينتج الدال وهم أنه يشير بالضرورة إلى مدلول محدد . وهذه الظواهر العيانية ليست إلا «الاكتوبلازم * الإيديولوجي فهي التي تؤسس أنظمة التبادل والدلالة في واقع هلاسي» . ويعرف بودريار هنا «الإيديولوجية» بأنها «المرجعية» ، أي الاعتقاد بأن العلامات تشير إلى شئ ما خارج نطاقها ، بأن هناك عمقا تحت السطح . وفي فقرة موحية من «إحداث أشكال من المحاكاة» Simulations (١٩٨٣) ، يسترجع الصراع حول الصور الدينية الذي نوقش في الفصل الأول . فالوثنية (عبادة الأصنام) كما يلاحظ تطرح السؤال عن طبيعة الدلالة في شكل عكسي على نحو خاص :

«ماذا ستصبح الإلوهية إذا كشفت عن نفسها في الأيقونات ، إذا تضاعفت في الأشباه . هل ستبقى السلطة العليا وقد تجسدت ببساطة في صور باعتبارها لاهوتا مرئيا ؟ أو هل ستتطاير في أشباه هي وحدها التي تنشر الأبهة وقوة الروعة – أي أن الآلية المرئية للأيقونات تقوم مقام فكرة الإله الخالصة المتعقلة . هذا على وجه الدقة ما كان يخشاه محطمو الأيقونات الذين ما تزال معركتهم الألفية معنا اليوم . وكانت غضبتهم في تحطيم الصور ناشئه تحديدا عن أنهم أحسوا بكلية قدرة الأشباه والسهولة التي تملكها في محو الله من وعي البشر ، والحقيقة الساحقة الهدامة التي توحي بها : بأنه في النهاية لم يكن هناك أي إله وأن الأشباه وحدها هي الموجودة ، وأن الإله نفسه لم يكن إلا شبيها لذاته . ولو كانوا قادرين على الاعتقاد بأن الصور ليست إلا أقنعة للمثال الأفلاطوني عن الله لما كان هناك سبب لتحطيمها . فالانسان يستطيع أن يعيش مع فكرة حقيقة شائهة . ولكن يأسهم الميتافيزيقي نشأ عن فكرة أنها لم تكن في الواقع صورا ... بل أشباه مكتملة تشع إلى الابد بفتنتها الخاصة»(١٥).

ومن الواضح أن بودريار يقصد إلى الإيحاء بأن حقبة ما بعد الحداثة تقدم لنا أزمة إيمان مماثلة . ولايقف الأمر عند أنه لايوجد مرجع ، ولا ذات مطلقة أو مفردة بل يتعدى ذلك إلى أن انتصار ثقافة السلعه يعني أن مفاهيم من قبيل قوة العمل والقيمة الاستعمالية خلقت لتكون أدوات لنقد السلعة أصبحت أيضا بالية و«إيديولوجية» . ولكن ذلك لايعني بالضرورة أنه لم يعد هناك من سبيل لتمييز الحقيقة من الزيف . بل يعني أنه لم يعد من الممكن تمييز الوعي الصحيح من الزائف بفضل تطابقه الوثيق مع واقع خارجي . وبودريار في «من أجل نقد الاقتصاد السياسي للعلامة» يسمي عقلية المستهلك «أخلاقية عبد» (62) وفي «مرآة الإنتاج» مثلما عند فوكو من الواضح أن

---

*الاكتوبلازم ectoplasm هو الجزء الخارجي من الخلية في الكائنات وحيدة الخلية . وفي تحضير الأرواح هو الانبعاث المفترض من جسم الوسيط (المترجم) .

الذات تستعبد نفسها : «إن ثنائى السيد – العبد مستبطن داخل نفس الفرد دون أن يكف عن أن يعمل كبنية مغتربة» (104) وهنا ربما نستطيع أن نتبين شعاعا من الأمل . فحتى على الرغم من أن المجتمع الاستهلاكى يختزل ذواته إلى موضوعات فإنه يظل فى الظاهر مورد متبق داخل الفرد قد يمكننا من النضال ضد قوة التسليع التى تتخلل كل شئ . وفى أعمال بودريار الأخيرة آثر ألا يتبع هذا المسار، وبدلا من ذلك فاخر بتشوش الذات الترنسندنتالية . ولكن متضمنات تحليلاته السابقة استكشفها آخرون ومن أبرزهم الفيلسوف السلوفينى سلافوى زيزك **Slavoj Zizek**

ممارسة حياة : زيزك والصنمية العملية

يبدو واضحا أنه لم يعد مفيدا فى عالم ما بعد الحداثة تقسيم تجربتنا إلى «مستويات» الأفكار والمادة والتمثيل . ويعنى ذلك أن أى تصور عن الإيديولوجية بوصفها دائرة متميزة من الأفكار يجب التخلى عنه . وكما يلاحظ إرنستولاكلاو **Ernesto Laclau** وشانتال موف **Chantal Mouffe** فى «الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية» «فإن تصور التمثيل باعتباره شفافية أصبح لايمكن الدفاع عنه . وما تجرى مساءلته هنا بالفعل هو نموذج القاعدة /الهيكل الفوقى نفسه» (١٦) فم يعد التمثيل يتوسط بين دائرة مثالية ودائرة مادية ، وهو لايشير إلى أى مستوى آخر للتجربة . فضلا عن ذلك يستخدم الكاتبان مفهوم فوكو «للخطاب» للدلالة على الممارسة المادية وعلى أنساق التمثيل كذلك ، مفترضين بذلك انعدام أى تمييز مهم بينهما . ويعنى ذلك كما هى الحال مع ما يقوله فوكو عن «فاشية فى الرأس» أن النضال ضد القهر يجب أن يحدث فى كل المستويات . لأن «تشظى المواقف يوجد «داخل» العناصر الفاعلة الاجتماعية نفسها»(84) وفى عالم ما بعد الحداثة يكون *الشخصى هو السياسى* ، وتكون الذات الفردية بدلا من لوحة التاريخ العالمى الرحبة هى البؤرة الصحيحة للممارسة السياسية .

والسؤال الذى تتجاهله نظرية ما بعد الحداثة فى أغلب الأحوال هو لماذا انهار نموذج تمثيل المادى / المثالى . وهناك اتفاق عام حول أن مقولة التمثيل جوهرية ، فلا وجود لشئ خارج التمثيل . وعند بودريار فى مرحلته المبكرة يعد هذا الانتصار للتمثيل نوعا من الانحراف يمكن تعقبه مباشرة إلى «الاستقلال الدولى المتخيل لرأس المال المالى ... اللعب الذى لايمكن التحكم فيه لرأس المال العائم» (١٧) . فالنقود تمثيل متكلس ، والطابع الاصطناعى الكلى للعلامة هو «ما يعبده» المرء فى النقود» (١٨) . إن الشكل النقدى ، مبدأ التعادل المجرد هو الذى يقدم صورة نموذجية للتمثيل المتموضع . وهكذا تمد السيطرة غير المسبوقة لرأس المال المالى نطاق التمثيل إلى الممارسة المادية وكذلك إلى أذهان الذوات الإنسانية .

وهذا التأثير لصنمية السلعة على نفس الفرد هو شغل زيزك الشاغل . ونظرا لأنه يرى هذا التأثير بوصفه خبيثا مشوِّها فقد أحيا مفهوم الإيديولوجية لكي يصفه . ولكنه لم يعد إلى مفهوم أن الإيديولوجية تتألف من أفكار على نحو خالص . فهو مثل ديبور يفترض أن الحياة الواقعية نفسها قد صارت ذات طابع إيديولوجي . وليست الإيديولوجية زائفة لأنها لاتطابق الواقع المادى فهى تقوم بذلك خير قيام . فالمشكلة ماثلة فى الواقع المادى نفسه ، الذى أخذ الشكل الغريب لوهم متموضع ، وفى مضاعفة هذا الوهم داخل وعينا . وكما يلاحظ زيزك فى «المكوث مع السالب» (١٩٩٣) فإن الإيديولوجية لايمكن أن تفهم إلا كظاهرة تتضمن الكلية الهيجلية :

«عند هيجل لايعنى العالم المقلوب رأسا على عقب الافتراض المسبق وراء العالم الامبريقى الفعلى لملكة من الأفكار الفائقة للحس ، بل يعنى نوعا من القلب المزدوج بواسطته تتخذ هذه الأفكار الفائقة للحس نفسها شكلا محسوسا مرة ثانية حتى يتضاعف العالم المحسوس نفسه ... فهو لايقدم أساسا فائقا آخر أو أعمق يؤسس الأساس نفسه بل هو يؤسس ببساطة ذلك الأساس فى كلية علاقاته بالمضمون المؤسس.» (١٩)

أى أن الإيديولوجية ليست شيئا يؤثر فى أفكارنا وحدها ، بل هى شئ يحدث لجملة وجودنا بما فيه الممارسة المادية . ولاينبغى تصورها باعتبارها إساءة إحاطة بالواقع ، بل باعتبارها تشويها فى الشكل الذى اتخذه الواقع نفسه . وكما يقول زيزك فى الموضوع الجليل للإيديولوجية (١٩٨٩) : -

«ليست الإيديولوجية ببساطة «وعيا زائفا» ، تمثيلا وهميا للواقع بل إن ذلك الواقع نفسه هو الذى يتعين تعقله باعتباره متخذا «طابعا إيديولوجيا» فالطابع الإيديولوجى هو واقع اجتماعى يتضمن وجوده نفسه عدم معرفة المشاركين فيه ما يتعلق بجوهره ... فالطابع الإيديولوجى ليس «الوعى الزائف بوجود اجتماعى بل ذلك الوجود بمقدار ما يدعمه «الوعى الزائف» .

ويجب أن نفرق هنا بين تصور زيزك «للوعى الزائف» ومفهوم الوهم . فليس هناك شئ وهمى يتعلق بالإيديولوجية التى تطابق الواقع بدقة . وفى هذا الواقع نسلك على نحو نسقى كما لو كان وهم ما حقيقيا . والوهم المشار إليه هو استقلال التمثيل كما يجد تعبيره فى اقتصاد السوق . ونحن نعلم أن النقود ليست إلا تمثيلا لكمية محددة من النشاط الإنسانى ، ولكننا مع ذلك نؤسس كل اقتصادنا ومن ثم نؤسس النشاط المادى لحيواتنا اليومية على افتراض أن النقود هى شئ فى ذاته ، وهو افتراض نعلم أنه زائف . وبكلمات زيزك :

«وحينما يستعمل الأفراد النقود يعلمون جيدا أنها لاتحوى شيئا سحريا – وأن النقود في ماديتها هى ببساطة تعبير عن العلاقات الاجتماعية . وتختزل الإيديولوجية التلقائية اليومية النقود إلى علامة بسيطة تعطى الفرد الذى يحوزها حقا فى جزء معين من الناتج الاجتماعى . وهكذا فعلى المستوى اليومى يعرف الأفراد جيدا أن هناك علاقات بين الناس وراء العلاقات بين الأشياء . والمشكلة هى أنهم فى نشاطهم الاجتماعى نفسه ، فيما يفعلونه يسلكون كما لو أن النقود فى واقعها المادى هى تجسيد الثروة كثروة . إنهم صنميون فى الممارسة لافى النظرية» (٢١).

وهكذا يكون استقلال التمثيل حقيقيا موضوعيا ولكنه زائف أنطولوجيا وجدير بالشجب أخلاقيا . ولايتشاجر زيزك مع التصريحات بعد الحداثية عن أن استعارات العمق يصعب الدفاع عنها وأننا لانستطيع أبدا أن «نمضى متجاوزين» الدلالة ، وأن الذات هى أثر للتمثيل . ولكنه يوضح أن هذا الموقف له ما يوازية فى اقتصاد مرتكز على المالية ، ويشير إلى أن آثار هذا الاقتصاد على الذات الفردية منذرة بكارثة فى الواقع . وفى الحقيقة يذهب زيزك بعيدا إلى حد القول إن الاقتصاد السلعى يدمر الذات . وهذه هى النقطة التى يتباعد عندها زيزك عن الأنصار الجدد لفوكو على نحو شديد البروز . وقد رأينا أن فوكو أيضا يعلن موت الذات . ولكنه لايربط هذا الحدث بالتسليع ، وهو يراه لذلك تطورا إيجابيا بالكامل . وهذا الموقف يلقى مناصرة حماسية من جانب نظرية ما بعد الحداثة ككل . وفى «المكوث مع السالب» يرفع زيزك رايته ضد هذا النوع من النظرية : .

«وبعيدا عن احتواء أى نوع من الطاقات الكامنة المقوضة فإن الذات المبعثرة المتكثرة المؤلفة التى تحييها نظرية ما بعد الحداثة (الذات التى هى عرضة لأنماط معينة غير متسقة من الاستمتاع ... الخ) تدل ببساطة على شكل الذاتية الذى يناظر الرأسمالية المتأخرة . وربما يكون الوقت قد حان لبعث الاستبصار الماركسى عن أن رأس المال هو القوة النهائية «لإزالة الانحصار فى موقع محدد» **"Deterritorialization"** التى تقوض كل هوية اجتماعية ثابتة ، ولتصور «الرأسمالية المتأخرة» باعتبارها العصر الذى يصير فيه الثبات التقليدى للمواقف الإيديولوجية (السلطة الأبوية ، الأدوار الجنسية الثابته ...الخ) عائقا أمام التسليع مطلق العنان للحياة اليومية.» **(216)**
وبمجرد أن نسلم بأن ظواهر بعد حداثية من قبيل الذات المتموضعة، واستقلال التمثيل، واستحالة الغائية واختفاء المرجع هى آثار الصنمية السلعية ، ستبدأ إيديولوجية ما بعد الحداثة فى التبدى بشكل حاسم باعتبارها غير مستساغة . وحينما نتذكر أن صنمية السلعة تتضمن انتصار العمل الميت على العمل الحى سيبدو العالم بعد الحداثى مشؤوما بشكل بارز . وإذا تذكرنا الفزع الميتافيزيقى الذى واجهت به العصور السابقة

صنمية الأشياء ، وكذلك النفور الأخلاقى الذى نظرت به إلى الربا والمال وجب علينا استنتاج أنها كانت سترى انتصار التمثيل المجرد الذى يميز ما بعد الحداثة باعتباره انتصار الشر الخالص ، فلماذا لايبدو لنا على هذا النحو؟

أدورنو فى آخر أيامه

يتفق زيزك إذن مع ما بعد حداثة تتبع فوكو فى أن الإيديولوجية هى ممارسة مادية . هذا الرأى موضع النزاع يمكن تعقبه إلى انزلاق ألتوسير من الزعم المشروع أن الأفكار يجب التعبير عنها فى شكل مادى قبل أن تمكن معرفتها إلى التأكيد غير المشروع المتناقض القائل بأن الأفكار مادية - وهو افتراض وجّه تفسير فوكو شديد التأثير «للخطاب» . ولكن هناك اختلافين حاسمين بين - نظرة زيزك لهذا الموقف ، والطريقة التى تصوره بها ما بعد الحداثة التقليدية . الأول أن زيزك يرى التجسيد المادى للإيديولوجية كارثة مطبقة فهو يعنى فى رأيه أننا نعيش أكذوبة بالمعنى الحرفى . ولأننا نعيشها تصبح الأكذوبة حقيقة . وهكذا يكون الوضع ما بعد الحداثى وضعا يكون الواقع نفسه فيه زائفا ، وليس زائفا فحسب بل نازعا للإنسانية ومدمرا وشريرا بأعمق معنى للكلمة . والثانى أن زيزك يصل إلى اعتبار أن الإيديولوجية مادية خلال تحليل ديالكتيكى للكلية . فهو لا يذيب المثالى فى المادى فى اختزال ألتوسيرى . وبدلا من ذلك يصف عملية الصنمية التى تعمل على المستويات المادية والتمثيلية والمثالية فى نفس الوقت دون أن يكون أى واحد من هذه المستويات هو «*الذى يحدد*» هذه العملية . والأمر كذلك بالضرورة لأنه يعرف الصنمية باعتبارها تشويها وحرفا للعلاقات بين هذه المستويات . فالعالم المادى منظم على نحو يفترض مسبقا أن المثالى والتمثيلى ماديان ومن الناحية المنطقية بطبيعة الحال ليس المثالى والتمثيلى ماديين . ولكن الإمكان البغيض الذى يواجهه زيزك هو أن هذا النمط من التنظيم العملى يثبت أنه يحقق ذاته بذاته : فهو يختزل المثالى والتمثيلى إلى المادى فى الممارسة . ويستطيع ذلك أن يحدث وهو يحدث بالفعل رغم أن المثالى والتمثيلى يمكن البرهنة على أنهما ليسا ماديين نظريا.

وإذاكان على النظرية أن تظل صادقة مع نفسها ، وجب أن تكون فى تقابل على نحو دقيق متسق مع الواقعى . وكانت أخصب محاولة لإنضاج مثل هذه النظرية هى التى قام بها تيودور أدورنو فى رائعته الأخيرة «الديالكتيك السالب» (١٩٦٦) . وهو يقول فى التقديم «الديالكتيك هو أنطولوجيا الوضع الخاطئ للأمور» **(11)**، إنه دراسة الواقعى باعتباره الزائف . والصورة المركزية التى تلازم هذا الكتاب صاغها ماكس فيبر **Max Weber** فى نهاية «*الأخلاقيات البروتستانتية*» . فهو يلاحظ أنه فى القرن السابع عشر ، حينما كانت الأشكال الرأسمالية من الممارسة الاقتصادية قد بدأت لتوها كان من المفترض أن :

«الاهتمام بالسلع الخارجية ينبغى أن يستقر على كتفى القديس «كعباءة خفيفة يمكن تنحيتها فى أى لحظة» ولكن القدر قضى بأن تصير العباءة قفصا حديديا-We-ber, 181) وكما يتضمن التشبيه البلاغي أصبحت صنمية السلعة شاملة التطويق والإحداق . فالبنية الشكلية للسلعة تحدد آمالنا وأحلامنا وأنساقنا الفلسفية وأنماط الدلالة لدينا وممارستنا الاقتصادية . ولايكاد يهمنا أى «مستوى» يحدد المستويات الأخرى - إن وُجد مستوى محدد(بالكسر) . فالمشكلة مشكلة شكل ، وهى تؤثر فى كل المستويات فى نفس الوقت وبنفس الدرجة . وكما يقول أدورنو : -

«حيث لم تعد الإيديولوجية تضاف إلى الأشياء كإثبات أو تكملة - حيث تتحول إلى الحتمية الظاهرية ومن ثم إلى شرعية لكل ما هو موجود - فإن نقدا يعمل بواسطة العلاقة السببية التى لالبس فيها بين هيكل علوى وبنية تحتية يطيش عن الهدف (268)» إن «الديالكتيك السالب» محاولة إن لم يكن لفتح قفص فيبر فعلى الأقل لجعلنا ندرك وجوده . وفى التقديم أوضح أدورنو أنه لايقبل الفكرة التى اعتنقها بودريار والقائلة إن القيمة الاستعمالية هى مجرد أثر إيديولوجى نتيجة القيمة التبادلية . بمعنى أن القفص ليس فارغا ، فهناك شئ ما واقعى حبيس داخله . وفى التصور الماركسى تكون القيمة التبادلية هى مبدأ الهوية الزائفة . فهى تجعل قيما استعمالية مختلفة متماثلة لأغراض التبادل . وسيقول بودريار أن هذه القيم الاستعمالية أوهام أُنتجت فى فعل التبادل بالرجوع إلى الوراء . ويتراجع أدورنو فى ذعر بعيدا عن تلك الفكرة ، ليعلن أن «الجزء الذى لاينطق به يفوق الوصف فى هذه اليوتوبيا ويتحدى الاندراج تحت الهوية أى القيمة الاستعمالية فى المصطلح الماركسى - هو ضرورى فى جميع الأحوال إذا كان للحياة أن تسير بأى حال» (11).وبطبيعة الحال ليس من الضرورى على الإطلاق أن تسير الحياة . وفى الحقيقة إن أدورنو متشائم بكل حسم فيما يتعلق بالآفاق بعيدة المدى أمام الحياة . وتشاؤمه مستنبط من السيادة التى لاتتنكر للقيمة التبادلية ومن قوتها . وبسبب اعتقاده أن القيمة الاستعمالية أصدق من القيمة التبادلية لايرى أن السيادة الراهنة للسوق حتمية . وفى فقرة تنقد ما بعد حداثة فوكو وليوتار قبل التسمية يوضح أن :

«الحتمية تعمل كما لو أن محو الإنسانية ، والطابع السلعى لقوة العمل غير البادى للعيان بالكامل هما الطبيعة البشرية على نحو خالص بسيط . ولايهتم الفكر بحقيقة أن هناك حدا للطابع السلعى : لقوة العمل التى ليس لها فحسب قيمة تبادلية بل قيمة استعمالية ويعنى إنكار حرية الإرادة كلية اختزال البشر دون تحفظ إلى الشكل السلعى المعتاد لعملهم فى الرأسمالية مكتملة النضج» (264)

ولكن أدورنو سيوافق بكل تأكيد على أن الناس فى ظل الرأسمالية قد أصبحوا بالفعل متشيئين . وهدفه تسجيل هذه الحقيقة بينما يبين فى نفس الوقت أنها خاطئة وكان من الممكن ويظل من الممكن أن تكون بخلاف ذلك . وهذه هى مفارقة

الإيديولوجية: «المقايضة كعملية لها موضوعية واقعية وهى موضوعيا غير حقيقية فى نفس الوقت» وهذا هو السبب فى أنها بالضرورة ستخلق وعيا زائفا : «أصنام السوق» (190) ووسط «أصنام» بيكون هذه توجد الذات :

«إن السيطرة الشاملة على الجنس البشرى بواسطة القيمة التبادلية – وهى سيطرة تحول قبليا بين الذوات وأن تصبح ذوات وتهبط بالذاتية نفسها إلى مجرد موضوع (شئ) – تحول المبدأ العام الذى يطالب بإقامة سيادة الذات إلى أكذوبة . إن فائض الذات الترنسندنتالية (المفارقة الصورية أو الشارطة الكامنة فى الفهم – المترجم) هو نقص (عجز) الذات الإمبريقية المختزلة بالكامل» (178)

ومن المهم الوفاء بالتعقيد الكامل لفكر أدورنو هنا . فهو يذهب إلى أن الكائنات البشرية هى فى الأصل ذات وموضوع معا . ولكن فى ظل الرأسمالية حول البشر إلى مجرد موضوعات . ويمكن القول أن ذاتيتهم اعتصرت منهم ، وتعيد بناء نفسها فى الشكل الوهمى لذات ترنسندنتالية . وفى مجتمعنا تكون هذه الذات الأخيرة هى «الإنسان» أى تأليه مفترض أبدى لايقبل اختزالا للطبيعة البشرية . وكما لوكان الأمر تعويضا عن فقدان الذاتية الحقة ، تكتسب كل «ذات» فردية (لم تعد فى الحقيقة ذاتا بل موضوعا) مظهرا وهميا إيديولوجيا من الذاتية ، مبنيا على تطابق مع الذات الترنسندنتالية الوهمية . وعلى مستوى فردى تنتهى بذوات متموضعة (متشيئة) بالكامل تأخذ موضوعيتها نفسها على أنها شكل من الذاتية . وعلى سبيل المثال قد يبنى فرد بعد حداثى شخصيته (أو شخصيتها) انطلاقا من خليط من السلع الاستهلاكية ، وتصريحات الموضة وخيارات «أسلوب حياة» وتطابق مع مشاهير واقعيين أو متخيلين – أو بكلمات أخرى انطلاقا من ظواهر موضوعية تفرضها «صناعة الثقافة» . ومع ذلك فإن هذا الفقدان الكامل للذاتية يرتبط فى مجتمعنا بتأكيد مدو «للفرد» ،لتفرد كل «شخص» . وكما يرى أدورنو فى خبث ، فإن ذلك خدعة إيديولوجية بالية جائرة «فإلى مدى بعيد أصبح الفرد إيديولوجية ، ستارا لسياق المجتمع الموضوعى الوظيفى ، ومسكنا لمعاناة الذات تحت وطأة المجتمع»(7-66)

وهكذا يوجود لدينا ذاتان : ذات «حقيقية» تكبحها القيمة التبادلية وذات «موضوعية» ليست «حقيقية» ، وهى نتاج القيمة التبادلية . وقد لايكون ذلك مهما باستثناء حقيقة أن العلاقة بين هاتين الذاتين تناحرية، وتواجهنا «الذات باعتبارها عدوة الذات» (10). وتشبه الذات «الموضوعية» قوة شبحية فى فيلم من أفلام الرعب تفترس الذات الحقيقية وتدمرها . ونستطيع أن نجد أمثولة مبكرة لهذا التطور فى رواية فرانكنشتاين (١٨١٨) لمارى شيللى . وحينما يواجه هذا المسخ دكتور فرانكنشتاين الذى خلقه ، يذكره هذا الكائن البشع «بأنك قد جعلتنى أقوى منك» [٢٢] وأشار إلى أن الطريقة الوحيدة لكى يتخلص الدكتور منه ، هى حرفيا إغلاق عينيه عن حضور المسخ . ويصرخ الدكتور : «اغرب عنى ! أرحنى من منظر شكلك البغيض» «هكذا أريحك منى ياخالقى» قال ذلك

ووضع يديه الكريهتين أمام عينىّ ، فـأبعـدتهـمـا عنى بعنف ، «هكذا أبعد عنك منظرا تبغضه» (210) . ويوحى فيلم ريدلى سكوت Ridley Scott المسمى Blade Runner بتكثيف هذه العملية . وفى الفيلم نجح تيـريل كـوربوريشن Tyrrel Corporation الشرير فى خلق «نسخ» من الكائنات الإنسانية ليست مدركة لوضعها المصطنع . كما أن موضوع الموت فى الحياة كلى الحضور ، أى الموتى الأحياء فى الثقافة الشعبية الحديثة كاشف بدرجة كبيرة ومقلق بدرجة كبيرة . «وفى رواية ١٩٨٤» (١٩٤٩) يربط جـورج أورويل فكرة الميت الذى أعـيـد إلى الحـيـاة دون حـرية إرادة ودون ارتيـاب بالسياسة الشمولية . وبطل الرواية ونستون سميث لايستطيع أن يفهم تفاؤل حبيبته :

قال :«نحن الموتى» وقالت جوليا بطريقة عادية : «نحن لم نمت بعد» «ليس جسديا ... ولكن الفارق ضئيل جدا . فطالما بقيت الكائنات الإنسانية إنسانية ، يصبح الموت والحياة متماثلين» (٢٣)

ويمد أدورنو فى «الدياكتيك السالب» وصف ماركس للرأسمالية بأنها سيطرة العمل الميت على العمل الحى إلى نهايته الرهيبة . ومستتبعات هذا الموقف مخيفة جدا بدرجة تجعل من السهل فهم لماذا يتراجع كثير من المفكرين – بينهم ألتوسير وفوكو . بعيدا عنها ، ويلوذون بفكرة أن الذات كانت دائما بالفعل موضوعا . ويناقش أدورنو هذا الخيار ويرفضه بشدة : «ولكن ليس هدف الفكر النقدى تنصيب الموضوع على العرش الملكى الذى أصابه اليتم ، والذى شغلته الذات فى إحدى المرات . فعلى هذا العرش لن تكون الذات إلا صنما . وهدف الفكر النقدى هو إلغاء التراتب» (181)

ويجب أن نتذكر أن رأسمالية ما بعد الحداثة قد ألغت تراتب الذات والموضوع . وقد فعلت ذلك تبعا لأدورنو بطريقة زائفة جذرية . بتصفية التضاد فى أحد قطبيه واختزال الذات إلى موضوع . وهذا الاختزال غير المشروع هو الذى يؤسس الشكل الذى تأخذه «الإيديولوجية» حاليا :

«ومع المجتمع تقدمت الإيديولوجية جدا بحيث لم تعد ترتقى إلى مظهر مطلوب اجتماعيا ومن ثم إلى شكل مستقل مهما يكن هشا . وكل ما تحولت إليه هو نوع من الغراء: الهوية الزائفة للذات والموضوع : (348)

ويترتب على ذلك أن نظرية تنتقد الإيديولوجية يجب أن تقاوم إغراء معاضدة مثل هذه الهوية : –

«مـهـمـة نقد الإيديولوجـيـة هى الحكم على الأنصبـة الذاتيـة والموضـوعـيـة وعلى ديناميتها. إنها إنكار الموضوعية الزائفة لصنمية المفهوم بواسطة اختزالها إلى الذات الاجتماعية ، وإنكار الذاتية الزائفة ، الدعوى المقنّعة التى لايمكن التعرف عليها القائلة إن كل الوجود ماثل فى الذهن ، بواسطة كشفها كخدعة ، كلا وجود طفيلى ، والبرهنة كذلك على عدائها المتأصل للعقل» (8-197)

ومرة ثانية نجد «الذات بوصفها عدوة الذات» . ومن الواضح أن أدورنو يدرك ذات ما بعد الحداثة باعتبارها متحركة بواسطة دافع غامض لتدمير نفسها . وفى لجوء شديد الدلالة إلى المصطلح الميتافيزيقى يشير إلى هذا الميل باعتباره «سحرا» يصبح الناس فى خضوعهم له ما ينفيهم .(344)

فما هى تلك القوة التى «تنفى» الكائنات الإنسانية ؟ يخبرنا أدورنو أن هذا «السحر» هو «شر جذرى» (346) وأنه «فى التجربة الإنسانية يكون السحر معادلا للطابع الصنمى للسلعة» (نفس المصدر) . فهذا السحر إذن يتضمن على نحو واضح التموضع – إنه التموضع مطبقا على الكائنات الإنسانية . والاسم الذى نطلقه عادة على هذا الشئ هو الموت . فالموت هو التموضع النهائي الزائف (ولكنه واقعى) . وتجئ صنمية السلعة بدرجة لاتقل عن عبادة الوثنيين للأصنام بالموت فى أعقابها .

«وكلما عاشت الذوات قدرا أقل ، أصبح الموت أكثر اندفاعا وإرعابا . وحقيقة أنه يحولهم حرفيا إلى أشياء إنما تجعلهم مدركين للتشيئ ، ولموتهم الدائم ولشكل علاقاتهم الذى يرجع جزئيا إلى أخطائهم . وإدماج الموت فى المدنية ، وهو عملية لاسلطان لها على الموت وإجراء تجميلى مثير للسخرية فى مواجهة الموت هو تشكيل رد فعل على هذه الظاهرة الاجتماعية ومحاولة خرقاء من جانت مجتمع المقايضة لسد آخر الثقوب التى تركها عالم السلعة مفتوحة (370.)

فإضفاء الصنمية على السلعة أو عبادة وثن معناهما معاملة العمل الميت ، والحياة الميتة كما لو كانا كائنات حية ، وإساءة تفسير العلاقة بين الموت والحياة . ولوكان ذلك مجرد غلطة إيديولوجية لما كان شديد الأهمية . ولكن تلك الإيديولوجية أمام نظرة أدورنو المحزونة تكشف عن نتائجها العملية . ففى المحل الأول ، يبدى العقل الأداتى الذى يولده الشكل السلعى كل علامات الانتهاء إلى التدمير النووى ، أو جعل الأرض غير صالحة للسكنى من الناحية البيئية.

وهذا ما يحدث حينما! نجعل من عقلنا صنما «وطبيعة ثانية» (67) ولكن هذه الكوارث على أقل تقدير لم تحدث بعد بالفعل .بيد أن أدورنو يعتقد أننا قد شاهدنا من قبل عواقب موضعة النشاط الإنسانى فى المحرقة النازية :

«لقد كان زلزال لشبونه كافيا لشفاء فولتير من نظرية العدالة الإلهية عند ليبنتس . وكانت الكارثة المرئية للطبيعة الأولى ضئيلة الأثر بالمقارنة بالطبيعة الثانية الاجتماعية ، التى تتحدى الخيال الإنسانى وهى تستقطر جحيما حقيقيا من الشر الإنسانى ... وأنه فى عالم أصبح قانونه الربح الفردى الشامل وليس للفرد إلا ذاته التى أصبحت غير مكترثة تصير ممارسة الاتجاه القديم المألوف هى فى نفس الوقت أبشع الأشياء . وما

من مخرج من ذلك بأكثر مما يوجد مخرج من السلك الشائك حول معسكرات الاعتقال. وتمتلك المعاناة الدائمة حقا مساويا فى التعبير لحق رجل معذب فى الصراخ . ومن ثم فربما كان من الخطأ القول إنك لاتستطيع بعد معسكر اعتقال أو شفيتس أن تكتب القصائد . ولكن ليس من الخطأ إثارة السؤال الحضارى عن إن كنت تستطيع بعد هذا المعسكر الاستمرار فى الحياة وعلى الأخص إن كان أحد الهاربين بالمصادفة ، أحد الذين كان ينبغى بالعدل أن يُقتلوا يستطيع أن يواصل الحياة . إن مجرد بقائه يستدعى البرود ، المبدأ الأساسى للذاتية البورجوازية ، التى بدونها ما كان هناك أوشفيتس ، وتلك هى الخطيئة القصوى لذلك الذى أفلت من الموت . وعلى سبيل التكفير سيبتلى بأحلام من قبيل أنه لم يعد حيا على الإطلاق ، وأنه أُرسل إلى الأفران فى عام ١٩٤٤ وأن وجوده كله منذ ذلك الحين كان متخيلا ، فيضا عن الرغبة المجنونة لرجل قُتل قبل عشرين عاما » (3-361)

إن الذى «أفلت من الموت» فى هذه الفقرة هو بطبيعة الحال أدورنو نفسه . وفى خاطرة تُحَرِّف على نحو مقلق «موت المؤلف» ، يتصور أن الكلمات التى يقوم بكتابتها ليست أكثر من أحلام رجل ميت . وهناك معنى تؤكده فلسفته . إن الرسالة النهائية «للجدل السالب» هى «أننا الموتى» ، ونظامنا الاقتصادى يفترض ذلك مسبقا ، ووعينا يعكسه . ونشاطنا المادى يضعه موضع التطبيق . ويصل أدورنو إلى أن القفص الحديدى مشيد على غرار زنزانة إعدام .

خاتمة

فى ١٣ فبراير ١٩٩٥ صدرت مذكرة داخلية إلى «مجموعة الأسواق الناشئة» لبنك رئيسى من بنوك الولايات المتحدة . وكانت تذكر المستتبعات المالية لثورة فلاحية فى جنوب المكسيك ، وهى تقول فى قسم منها :

«وعلى حين أن تشياباس فى رأينا لاتشكل تهديدا أساسيا للاستقرار السياسى المكسيكى فإن الكثيرين فى الجماعة الاستثمارية يرونها كذلك . وستحتاج الحكومة إلى استئصال أتباع زاباتا لتبرهن على سيطرتها الفعالة على الأراضى الوطنية وعلى السياسة الأمنية»

وعلى هذا النحو يدخل رأس المال أو النشاط الإنسانى المتموضع فى علاقة عدائية ومتناقضة مع الذوات الإنسانية الفعلية . فهناك حث للحكومة المكسيكية على سحق الانتفاضة لا لأنها تشكل تهديدا بل بسبب رؤية تعتبرها تشكل تهديدا . وهذه الرؤية تنسب إلى «الجماعة الاستثمارية» وممن تتألف تلك الجماعة ؟ هل تمكن المطابقة بين هذه الجماعة ومجموعة من الكائنات البشرية المفردة ؟ أو هل تكون «الجماعة الاستثمارية مجرد تشخيص قائم على لطف التعبير لقوة رأس المال العالمى اللا إنسانية اللا شخصية المجردة ؟

ويكتب ماركس فى رأس المال أنه فى اقتصاد نقدى تكون «الشخصيات التى تظهر على المسرح الاقتصادى مجرد تشخيصات للعلاقات الاقتصادية» (179) . ولمدة من الزمان ظهرت قوى «رأس المال» و«العمل» متجسدة فى طبقات اجتماعية معينة . وليست الحال كذلك بالضرورة . فمن الممكن تتبع الشكل الجنينى لتضاد رأس المال/العمل إلى ديالكتيك السيد والعبد فى «ظاهريات» هيجل (9-111) . ويثبت هيجل أن هذا الاستقطاب متبادل التحديد ، بحيث أن الهوية «المستقلة» ظاهريا للسيد تعتمد بالفعل على الهوية المتشيئة للعبد . وعند ماركس يجرى نزع القناع عن العمليات المستقلة ظاهريا لرأس المال باعتبارها الانعكاسات الشبحية للعمل الإنسانى المتموضع. والأولى تتجسد فى طبقة طفيلية من «الرأسماليين» والثانية فى طبقة من «البروليتاريين» يبيعون أنفسهم مقابل أجور . وبهذا التعريف يغدو كل فرد فى المجتمع الغربى الآن بروليتاريا . وفضلا عن ذلك يمتلك كثير من هؤلاء البروليتاريين رأس مال – «فالجماعة الاستثمارية» تشتمل على صناديق معاش وحسابات مصرفية شخصية وكذلك على سندات وأسهم . فمن هم إذن رأسماليو ما بعد الحداثة ؟ . فهل من الممكن كما يزعم بودريار أن يكون ثنائي السيد – العبد قد استبطن داخل نفس الفرد ؟ (١)

ويستتبع تاريخ الرأسمالية السيطرة المتصاعدة للتبادل على الإنتاج ، وهى عملية تستثير هيمنة التمثيل على الواقع وتدمج الذات فى موضوع. واليوم أصبح إنتاج

الأشياء أقل ربحية بدرجة كبيرة من تبادل تمثيلات الأشياء . وتُصنع ثروات أكبر بتحويل أرقام عبر شاشات الكومبيوتر من التى تصنع ببناء المصانع . لقد تحول الغرب إلى مجتمع استهلاكى ، ويعنى ذلك أن الاستهلاك الواسع يجب حفزه لدى السكان ويتحقق ذلك من خلال إثارة الرغبات بواسطة الإعلان والتسويق ، وأيضا من خلال توسيع الائتمان الاستهلاكى الواسع النطاق . وكلمة «ائتمان» تعنى «الإيمان» ، ويرتكز الائتمان الضيق النطاق على إيمان الدائن بأخلاق (طباع) المدين . وكما لاحظ ماركس لقد كان ذلك تجريدا من الأخلاق (الطباع) الواقعية لفرد ما . ولكن اليوم أصبح الائتمان منفصلا بالكامل عن الأخلاق والطباع . وعندما أنشئت أول صناديق تأمين اتحادية لضمان ودائع البنوك ، أثيرت الاحتجاجات وفقا لهذه الأسس على وجه الدقة : فقد شكا أحد أعضاء مجلس الشيوخ من أن هذه الفكرة ستتفادى الحاجة إلى الثقة «وبذلك تجعل الفرد لاشئ» .

وإذا كانت النقود تمثيلا لنشاط ذاتى فإن الائتمان - أى الوعد بسداد نقود - هو تجريد من تمثيل . وبمجئ الثمانينات كان اقتصاد العالم قد عمل زمنا طويلا من خلال الائتمان أكثر من عمله من خلال النقود . وأثناء هذا العقد أصبح الائتمان كلى الحضور (وبفضل التأمين الاتحادى) متخلصا من المخاطرة بحيث أصبح مجرد توقع الحصول على قرض أو «الجدارة الائتمانية» كافيا لتمكين المرء من شراء شركات بكاملها . وفى الحالات النموذجية للسندات الحثالة ودين العالم الثالث أصبحت القدرة على سداد الدين ومن ثم مسألة «الأخلاق» بلا أهمية بالنسبة لاستطاعة الحصول على قرض .

ونستطيع أن نرى بذلك كيف أن عوامل ذاتية مثل الأخلاق والثقة قد أُبعدت على نحو متزايد من تطبيقاتها الأصلية على كائنات بشرية فعلية . وقد جُردت هذه الصفات الذاتية ونُزعت بعيدا واكتسبت بذلك سلطة محددة على شئون ذوات إنسانية واقعية . وفى خدمة ثقة «الجماعة الاستثمارية» أرسلت الحكومة المكسيكية قواتها المسلحة إلى تشياباس .

وعلى أى شئ تعتمد هذه الثقة ؟ على رؤية . والرؤية ظاهرة ذاتية . ولكن الذات التى تزاول تلك الرؤية هى ذات متموضعة بالكامل : «فالجماعة الاستثمارية» ليست فى الحقيقة أكثر من مجموعة من الأرقام على شاشة الكترونية . «فالجماعة الاستثمارية» هى فى الحقيقة تمثيل خالص . إنها تمثل النشاط الذاتى والقرارات الذاتية والخبرات الذاتية مثل الثقة والأمانة فى شكل موضوعى . ويحول استقلال التمثيل الذات إلى موضوع . وهو بذلك تأليه الإيديولوجية . ولكن الإيديولوجية لايمكن أن تقع إلا «داخل» ذات . إن الذات وحدها هى التى تموضع نفسها . فهل لاتستطيع الذات أيضا - من حيث المبدأ - أن تقلب هذه العملية ، وإذا كانت تستطيع كيف ؟ .

NOTES

INTRODUCTION

1 Martin Amis: *Money*; Penguin Books; London, 1984, 31.
2 The most convincing answers to this question are given by Frederic Jameson in *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*; Duke University Press; Durham, 1991. The following account draws its inspiration from Jameson's description of postmodernism.
3 Richard Rorty: 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', in *Postmodernism: A Reader*, ed. Thomas Docherty; Columbia University Press; New York, 1993, 325.
4 The constitutive role of language, and of signification in general, which characterizes postmodern philosophy, was first outlined by Ferdinand de Saussure, in *Course on General Linguistics*, trans. Roy Harris; Open Court; La Salle, Illinois, 1986.
5 Thus Jean-François Lyotard declares 'the answer is this: war on totality'. *The Postmodern Explained: Correspondence 1982–1985*, ed. Julian Pefanis and Morgan Thomas, trans. Don Barry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Virginia Spate and Morgan Thomas; University of Minnesota Press; Minneapolis, 1993, 16.
6 Andrew Ross (ed.): *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*; University of Minnesota Press; Minneapolis, 1988, xiv–xv.
7 Paul A. Bové: 'The Ineluctability of Difference: Scientific Pluralism and the Critical Intelligence', in Jonathan Arac (ed.): *Postmodernism and Politics*; University of Minnesota Press; Minneapolis, 1986, 17.
8 All examples are from Julian Lewis Watkins: *The 100 Greatest Advertisements: Who Wrote Them and What They Did*; Dover Publications; New York, 1959, 37, 34, 40.
9 William Leach: *Land of Desire: Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture*; Pantheon Books; New York, 1993, 385.
10 Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons; Unwin Hyman; London, 1930, 56. Subsequent references are to this edition.

1 ORIGINS

1 Plato: *The Republic*, trans. G.M.A. Grube; Hackett Publishing Co.; Indianapolis, 1974, 515b–516a.
2 Aristotle: *Politics*, trans. Carnes Lord; University of Chicago Press;

Chicago, 1984, 1254al, 36–42, 40. Subsequent references are to this edition.

3 Aristotle: *Magna Moralia*, book I, 1186al, 4–17, in *The Complete Works of Aristotle*, vol.II (the Revised Oxford Translation), ed. Jonathan Barnes; Princeton University Press; Princeton, 1984, 187. Subsequent references are to this edition.

4 *Nicomachean Ethics*, book II, 1103b, 2–6.

5 From 'The Church Militant' (*c.* 1633), ll.111–20, in *The English Poems of Georqe Herbert*, ed. C.A. Patrides; J.M. Dent & Sons; London, 1986.

6 Fulke Greville: 'A Treatise of Monarchy', in *The Remains*, ed. G.A. Wilkes; Oxford University Press; Oxford, 1965. Subsequent references are to this edition.

7 See, for example, J.G.A. Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thouqht and the Atlantic Republican Tradition*; Princeton University Press; Princeton, 1975. See also Hans Baron: *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*; Princeton University Press; Princeton, 1966.

8 Girolamo Savonarola: 'Treatise on the Constitution and Government of the City of Florence', in *Humanism and Liberty: Writings on Freedom from Fifteenth-century Florence*, trans. and ed. Renee Nea Watkins; University of South Carolina Press; Columbia, S.C., 1978, 237.

9 Niccolò Machiavelli: *The Prince*, in *Works*, vol.II, trans. Anthony J. Pancini; Greenvale Press; Greenvale, N.Y., 1969, 247. Subsequent references are to this edition.

10 Martin Luther: *Works*, vol.I, ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann; Fortress Press; Philadelphia, 1959, 28. Subsequent references are to this edition.

11 The modern edition cited is John Bunyan: *The Pilgrim's Progress*; Oxford University Press, Oxford, 1984, 19–20.

12 Francis Bacon: *Novum Organon*, trans. R. Ellis and James Spedding; George Routledge & Sons Ltd.; London, 1959, 70. Subsequent references are to this edition.

2 EMPIRICISM

1 John Milton: *Eikonoklastes* (1649), in *Complete Prose Works*, vol.III; Yale University Press; New Haven, 1962, 601. Subsequent references are to this edition.

2 John Milton: *Complete English Poems*, vol.XII, ed. Gordon Campbell; Everyman; Lymington, Hants., 1990, 90–5.

3 Milton, *The Judgement of Martin Bucer Concerning Divorce* (1644), vol.II, 439.

4 Psalm 115, 1.4.

5 Cited by Lowell W. Coolidge in Milton's *Complete Prose Works*, vol.II, 222 n.1.

6 Milton had married, and shortly afterwards been deserted by, a young woman whom he found personally and politically uncongenial.

7 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C.B. MacPherson; Penguin Books; London, 1985, 85–6. Subsequent references are to this edition.

8 Note that this development entails a shift from ontology to epistemology.

9 Milton, *Of Education*, in *Complete Prose Works*, vol.II, 366–7.

10 Cited in Graham Greene: *Lord Rochester's Monkey*; Penguin Books; London, 1974, 165.

11 This point is made by C.B. MacPherson, in *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*; Oxford University Press; Oxford, 1969.

12 John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*; William Tegg; London, 1867, 59. Subsequent references are to this edition.

13 Condillac: *Essay on the Origin of Knowledge*, in *Eighteenth-Century Philosophy*, ed. Lewis White Beck; Free Press; New York, 1966, 170.

14 Helvetius: *Essays on the Mind* (1758); Burt Franklin; New York, 1970, 177.

15 Holbach: *The System of Nature*, trans. H.D. Robinson; Burt Franklin; New York, 1970, 11. Subsequent references are to this edition.

16 Friedrich Nietzsche: *Human, All-Too-Human*, part two, trans. Paul V. Cohn, in *The Complete Works*, vol.VII; T.N. Foulis; London, 1911, 184.

17 Jean-Jacques Rousseau: *Discourse on the Origin of Inequality*, trans. Donald A. Cress; Hackett Publishing Co.; Indianapolis, 1992, 13. Subsequent references are to this edition.

18 William Wordsworth: *Selected Prose*, ed. John O. Hayden; Penguin Books; London, 1988, 282.

19 John Keats: *The Letters of John Keats 1795–1821*, vol.I, ed. Hyder Edward Rollins; Harvard University Press; Cambridge, Mass., 1958, 185.

20 See Simon Schama: *Citizens*; Alfred A. Knopf; New York, 1989, 778–9 and 834–41.

21 Cited in Schama, 574.

22 Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France*, ed. William B.

Todd; Holt, Rinehart & Winston; New York, 1965, 211. Subsequent references are to this edition.

23 All quotations from Shakespeare are taken from *The Riverside Shakespeare*, ed. G. Blakemore Evans; Houghton Mifflin Co.; Boston, 1974.

24 Cited in Emmet Kennedy: *Destutt de Tracy and the Origins of 'Ideology'*; American Philosophical Society; Philadelphia, 1978, 19.

25 'Réponse à l'adresse du Conseil d'Etat' 20 December 1812; cited in Kennedy, 215.

26 Ibid., 45.

27 Ibid., 189.

28 Ibid., 145.

29 Hans Barth: *Truth and Ideology*, trans. Frederic Lilge; University of California Press; Berkeley, 1976, 4. In this respect, Destutt's 'ideology' anticipates twentieth-century structuralism, which also claims to explain the genesis of other modes of thought by reference to a linguistic model.

30 Maine de Biran, quoted in Kennedy, 100.

3 IDEALISM

1 Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*, trans. Peter Salin; Bantam Books; New York, 1985.

2 Johann Wolfgang von Goethe: *The Sufferings of Young Werther*, trans. Bayard Quincy Morgan; Frederick Ungar Publishing Co.; New York, 1957, 21.

3 In *The Philosophical Works of Descartes*, vol.I, trans. Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross; Cambridge University Press; Cambridge, 1911, 10. Subsequent references are to this edition.

4 *Discourse on the Method*, 101.

5 Quoted in Bertrand Russell: *A History of Western Philosophy*; Simon & Schuster; New York, 1945, 648.

6 As Christopher Norris notes in *What's Wrong with Postmodernism*; Johns Hopkins University Press; Baltimore, 1990.

7 Immanuel Kant: *Critique of Pure Reason*, trans. J.M.D. Meiklejohn; J.M. Dent & Sons; London, 1934, 1.

8 S.T. Coleridge: *Biographia Literaria*, vol.I, ed. J. Shawcross; Oxford University Press; Oxford, 1969, 202.

9 William Wordsworth: *Poems*, ed. Stephen Gill; Oxford University Press; Oxford, 1984, 298.

10 Samuel Taylor Coleridge: *Complete Poetical Works*, ed. Ernest Hartley Coleridge; Clarendon Press; Oxford, 1912, 365.

11 Immanuel Kant: *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar; Hackett Publishing Co.; Indianapolis, 1987, 14–15. Subsequent references are to this edition.

12 The noun 'Vorstellung' is traditionally translated as 'representation'. Pluhar declines this option on the grounds that it falsely implies that Kant's theory of perception is representational. See 14 n.17.

13 For an incisive critique of the postmodern reading of Kant, see Christopher Norris: *The Truth about Postmodernism*; Blackwell; Oxford, 1993.

14 G.W.F. Hegel: *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller; Clarendon Press; Oxford, 1977, 2. Subsequent references are to this edition.

15 W.B. Yeats: *The Poems*, ed. Richard J. Finneran; Macmillan; New York, 1989, 259.

16 David Strauss: *The Life of Jesus*, trans. George Eliot, in *The Young Hegelians*, ed. Lawrence S. Stepelevich; Cambridge University Press; Cambridge, 1983, 25. Subequent references are to this edition.

17 *The Young Hegelians*, 211, 227.

18 H. Glockner, cited in Sidney Hook: *From Hegel to Marx*; University of Michigan Press; Ann Arbor, 1962, 220 n.1.

19 Ludwig Feuerbach: *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot; Harper & Brothers Publishers; New York, 1957, xxxiii. Subsequent references are to this edition.

4 MARXISM

1 Thomas Carlyle: *Sartor Resartus* (1830), cited in *The Norton Anthology of English Literature*, vol.II; Norton; New York, 1993, 935.

2 Karl Marx: *The German Ideology*, in Karl Marx and Friedrich Engels: *Collected Works*, vol.V; International Publishers; New York, 1975, 36–7. Unless otherwise specified, subsequent references to Marx and Engels are to this edition.

3 Baron Alfred Tennyson: *The Poems*, ed. Christopher Ricks; Longmans; Harlow, 1969, 697.

4 The account of *The Eighteenth Brumaire* in this chapter builds upon readings given in Jeffrey Mehlman: *Revolution and Repetition*; University of California Press; Berkeley, 1979; Terry Eagleton: *Walter Benjamin, or, Towards a Revolutionary Criticism*; Verso; London, 1981; and Christopher Norris: *The Truth about Postmodernism*; Blackwell; Oxford, 1993.

5 Marx uses the English word, to indicate a generic term for the petty bourgeoisie.

6 See Karl Marx: *Capital*, vol.I, trans. Ben Fowkes; Penguin Books; London, 1976, 125–77. Subsequent references to *Capital* are to this edition.

7 Thomas Traherne: *Centuries*; Morehouse Publishing; Wilton, CT, 1985, 114–15.

8 Cited in this form by Marx in the *Economic and Philosophical Manuscripts* (III, 323–4), and in abbreviated form in *The German Ideology* (V, 230–1) as well as in *Capital*, 229 n.42.

9 Jean-Paul Sartre: *Nausea*, trans. Lloyd Alexander; New Directions Publishing Co.; New York, 1957, 10.

10 Georg Simmel: *The Philosophy of Money*, trans. Tom Bottomore and David Frisby from a first draft by Kaethe Mengelberg; Routledge; London, 1978, 68. Subsequent references are to this edition.

11 Friedrich Engels, in *The Correspondence of Karl Marx and Frederick Engels*; International Publishers; New York, 1942, 475–6.

12 George Plekhanov: *The Materialist Conception of History*; International Publishers; New York, 1940, 19. Subsequent references are to this edition.

13 V.I. Lenin: *Materialism and Empirio-Criticism*; International Publishers; New York, 1927, 125–6.

14 Georg Lukács: *History and Class-consciousness*, trans. Rodney Livingstone; MIT Press; Cambridge, Mass., 1971, 170. Subsequent references are to this edition.

15 Marx: Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, cited in Antonio Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith; International Publishers; New York, 1971, 365 n.54. Subsequent references to Gramsci are to this edition.

5 POST-MARXISM

1 Cited by Walter Benjamin in *Aesthetics and Politics*, ed. Ronald Taylor, trans. Harry John; New Left Books; London, 1977, 97.

2 Louis Althusser: 'Ideology and Ideological State Apparatuses', in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster; Monthly Review Press; New York, 1971, 145. Subsequent references are to this edition.

3 Louis Althusser: *For Marx*, trans. Ben Brewster; Pantheon Books; New York, 1969, 34. Subsequent references are to this edition.

4 Cited in *The Norton Anthology of English Literature*, vol.I, 519.

5 Pierre Macherey: *A Theory of Literary Production*, trans. Geoffrey Wall; Routledge; London, 1978, 44. Subsequent references are to this edition.

6 Pierre Macherey and Etienne Balibar: 'On Literature as an Ideological Form: Some Marxist Propositions', *Praxis* 5 (1981), 43–58, 46. Subsequent references are to this edition.

7 T.S. Eliot: *Collected Poems*; Harcourt, Brace & World; New York, 1970, 83.

8 Ernst Bloch: 'Discussing Expressionism' (1938), trans. Rodney Livingstone, in *Aesthetics and Politics*, ed. Ronald Taylor; New Left Books; London, 1977, 22.

9 Georg Lukács: 'Realism in the Balance' (1938), trans. Rodney Livingstone, in *Aesthetics and Politics*, 34.

10 Theodor Adorno: 'Reconciliation under Duress' (1961), trans. Rodney Livingstone, in *Aesthetics and Politics*, 160.

11 Theodor Adorno: 'Letter to Walter Benjamin' (1935), trans. Harry Zohn, in *Aesthetics and Politics*, 111.

12 Max Horkheimer: 'On the Problem of Truth', in *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt; Urizen Books; New York, 1978, 433. Subsequent references are to this edition.

13 Max Horkheimer: 'The End of Reason', in *The Essential Frankfurt School Reader*, 31.

14 Theodor W. Adorno: 'On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening', in *The Essential Frankfurt School Reader*, 290.

15 Theodor W. Adorno and Max Horkheimer: *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming; Herder & Herder; New York, 1972, 126. Subsequent references are to this edition.

16 *The Essential Frankfurt School Reader*, 45.

17 *Dialectic of Enlightenment*, xv.

18 Herbert Marcuse: *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*; Beacon Press; Boston, 1964, 12.

19 Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons; Unwin Hyman; London, 1930, 17. Subsequent references are to this edition.

20 Sigmund Freud: *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. James Strachey; Basic Books Inc.; New York, 1962, 19.

21 Sigmund Freud: *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between*

22 *Dialectic of Enlightenment*, 6.
23 *Dialectic of Enlightenment*, 28.
24 Ngugi Wa Thiong'O: *Devil on the Cross*; Heinemann International; Oxford, 1982, 172–3.
25 Ferdinand de Saussure: *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris; Open Court; La Salle, 1972, 6. Subsequent references are to this edition.
26 Claude Lévi-Strauss: *The Savage Mind*; University of Chicago Press; Chicago, 1966, 15. Subsequent references are to this edition.
27 Michael Taussig: *The Devil and Commodity Fetishism in South America*; University of North Carolina Press; Chapel Hill, 1980, 36, 181.
28 V.N. Volosinov: *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. Ladislav Matejka and I.R. Titunik; Harvard University Press; Cambridge, Mass., 1973, cited in the translators' preface, 2. Subsequent references are to this edition.
29 Roland Barthes: *Mythologies*, trans. Annette Lavers; Hill & Wang; New York, 1994, 116.

6 POSTMODERNISM

1 Theodor Adorno: *Negative Dialectics*, trans. E.B. Ashton; Routledge; London, 1990, 267–8. Subsequent references to Adorno are to this edition.
2 Jean Baudrillard: *Symbolic Exchange and Death*, trans. Iain Hamilton Grant; Sage Publications; London, 1993, 2.
3 Friedrich Nietzsche: *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale; Vintage Books; New York, 1969, 27–8. Subsequent references are to this edition.
4 Michel Foucault: *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trans. Alan Sheridan-Smith; Pantheon Books; New York, 1970, ix. Subsequent references are to this edition.
5 Michel Foucault: *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith; Pantheon Books; New York, 1972, 12. Subsequent references are to this edition.
6 Michel Foucault: *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley; Vintage Books; New York, 1990, 93.
7 As anyone who has suffered through the opening pages of *Discipline and Punish* can testify.
8 Michel Foucault: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo

Marshall, John Mepham and Kate Soper; Pantheon Books; New York, 1980, 58. Subsequent references are to this edition.

9 Michel Foucault: *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. R. James Goldstein and James Cascaito; Semiotext (e); New York, 1991, 120.

10 Michel Foucault: *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1974–1984*, ed. Lawrence D. Kritzman, trans. Alan Sheridan *et al.*; Routledge; New York, 1988, 26.

11 See *Politics, Philosophy, Culture*, 26

12 Guy Debord: *Society of the Spectacle*; Black & Red; Detroit, 1967, no. 217. Debord scorns such bourgeois pretensions as publisher's rights; subsequent references are nevertheless to this edition.

13 Jean Baudrillard: *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, trans. Charles Levin; Telos Press; St Louis, 1981, 146. Subsequent references are to this edition.

14 Jean Baudrillard: *The Mirror of Production*, trans. Mark Poster; Telos Press; St Louis, 1975, 122. Subsequent references are to this edition.

15 Jean Baudrillard: *Simulations*, trans. Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman; Semiotext (e); New York, 1983, 8–9.

16 Ernesto Laclau and Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*; Verso; London, 1985, 58. Subsequent references are to this edition.

17 *The Mirror of Production*, 129 n.9.

18 *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, 93.

19 Slavoj Zizek: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*; Duke University Press; Durham, 1993, 138–9. Subsequent references are to this edition.

20 Slavoj Zizek: *The Sublime Object of Ideology*; Verso; New York, 1989, 21.

21 *The Sublime Object of Ideology*, 31.

22 Mary Shelley: *Frankenstein, or the Modern Prometheus*; G. & W.B. Whittaker; London, 1823, 206. Subsequent references are to this edition.

23 George Orwell: *Nineteen Eighty-Four*; Harcourt, Brace & Co.; New York, 1949, 137.

CONCLUSION

1 *The Mirror of Production*, 104.

2 Cited in James Grant: *Money of the Mind*; Farrar Straus Giroux; New York, 1992, 138. Grant's ideas inform the paragraph that follows.

FURTHER READING

The following is a selection of other secondary and introductory volumes which consider many of the same issues as this book.

Barth, Hans (1976) *Truth and Ideology*, trans. Frederic Lilge; University of California Press; Berkeley. [An original and opinionated over-view, relating Marxist thought to the nihilistic tradition of Nietzsche.]

Eagleton, Terry (1990) *The Ideology of the Aesthetic*; Basil Blackwell Ltd.; Oxford. [Deals with the relations between ideology, pleasure and idealist philosophy.]

—— (1991) *Ideology: an Introduction*; Verso; London. [The definitive introduction to the subject. Takes a Marxist, historical approach, and simultaneously puts forward the author's own thesis.]

—— (1994) *Ideology*; Longman Group UK; Harlow, Essex. [A selection of readings by authors ranging from Marx to Clifford Geertz. Offers a wide variety of definitions.]

Ingersoll, David E. and Matthews, Richard K. (1986) *The Philosophic Roots of Modern Ideology: Liberalism, Communism, Fascism*; Prentice-Hall Inc.; Englewood Cliffs, N.J.. [Traces the evolution of various forms of ideology, as well as considering the phenomenon as a whole.]

Larrain, Jorge (1979) *The Concept of Ideology*; Hutchinson & Co.; London. [Penetrating and undogmatic historical account of ideology's various permutations.]

Mannheim, Karl (1936) *Ideology and Utopia*, trans. Louis Wirth and Edward Shils; Harcourt, Brace & Co.; New York. [Brilliant early attempt to theorize ideology across various periods. Defines it against the rival force of 'utopia'.]

McLellan, David (1986) *Ideology*; University of Minnesota Press; Minneapolis. [Brief, schematic but extremely lucid outline of the topic, which addresses the issue of its continuing relevance.]

Thompson, John B. (1990) *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Age of Mass Communication*; Stanford University Press; Stanford. [Masterly analysis of the role of the mass media in the definition and transmission of idelogy.]

Bibliography

Adorno, Theodor (1990) *Negative Dialectics*, trans. E.B. Ashton; Routledge; London.

Adorno, Theodor and Horkheimer, Max (1972) *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming; Herder & Herder; New York.

Althusser, Louis (1969) *For Marx*, trans. Ben Brewster; Pantheon Books; New York.

—— (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster; Monthly Review Press; New York.

Amis, Martin (1984) *Money*; Penguin Books; London.

Appleby, Joyce Oldham (1978) *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-century England*; Princeton University Press; Princeton.

Arac, Jonathan (ed.) (1986) *Postmodernism and Politics*; University of Minnesota Press; Minnesota.

Arato, Andrew and Gebhardt, Eike (eds) (1978) *The Essential Frankfurt School Reader*; Urizen Books; New York.

Aristotle (1984) *Complete Works*, ed. Jonathan Barnes; Princeton University Press; Princeton.

—— (1984) *Politics*, trans. Carnes Lord; University of Chicago Press; Chicago.

Bacon, Francis (1959) *Novum Organon*, trans. R. Ellis and James Spedding; George Routledge & Sons Ltd; London.

Baron, Hans (1966) *The Crisis of the Early Italian Renaissance*; Princeton University Press; Princeton.

Barthes, Roland (1994) *Mythologies*, trans. Annette Lavers; Hill & Wang; New York.

Baudrillard, Jean (1975) *The Mirror of Production*, trans. Mark Poster; Telos Press; St Louis.

—— (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, trans. Charles Levin; Telos Press; St Louis.

—— (1983) *Simulations*, trans. Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman; Semiotext (e); New York.

—— (1993) *Symbolic Exchange and Death*, trans. Iain Hamilton Grant; Sage Publications; London.

Beck, Lewis White (ed.) (1966) *Eighteenth-century Philosophy*; Free Press; New York.

Bunyan, John (1984) *The Pilgrim's Progress*; Oxford University Press; Oxford.

Burke, Edmund (1965) *Reflections on the Revolution in France*, ed. William B. Todd; Holt, Rinehart & Winston; New York.

Carlyle, Thomas (1956) *Sartor Resartus: on Heros and Hero-worship*; Dutton; New York.

Coleridge, S.T. (1912) *Complete Poetical Works*, ed. Ernest Hartley Coleridge; Clarendon Press; Oxford.

—— (1969) *Biographia Literaria*, ed. J. Shawcross; Oxford University Press; Oxford.

Debord, Guy (1967) *Society of the Spectacle*; Black & Red; Detroit.

Descartes, René (1911) *Philosophical Works*, trans. Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross; Cambridge University Press; Cambridge.

Destutt de Tracy (1826–7) *Elemens d'Ideologie*; A. Wahlen; Brussels.

Docherty, Thomas (ed.) *Postmodernism: A Reader*; Columbia University Press; New York.

Eagleton, Terry (1981) *Walter Benjamin, or, Towards a Revolutionary Criticism*; Verso; London.

Eliot, T.S. (1970) *Collected Poems*; Harcourt, Brace & World; New York.

Feuerbach, Ludwig (1957) *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot; Harper & Brothers Publishers; New York.

Fitzgerald, F. Scott (1991) *The Great Gatsby*; Cambridge University Press; New York.

Foucault, Michel (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trans. Alan Sheridan-Smith; Pantheon Books; New York.

—— (1972) *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith; Pantheon Books; New York.

—— (1977) *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan; Pantheon Books; New York.

—— (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972–7*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham and Kate Soper; Pantheon Books; New York.

—— (1988) *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1974–84*, ed. Lawrence D. Kritzman, trans. Alan Sheridan *et al.*; Routledge; New York.

—— (1990) *The History of Sexuality*, vol.I, trans. Robert Hurley; Vintage Books; New York.

—— (1991) *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. R. Jame Goldstein and James Cascaito; Semiotext (e); New York.

Freud, Sigmund (1962) *Three Essays on the Theory of Sexuality*, trans. James Strachey; Basic Books Inc.; New York.

—— (1950) *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*, trans. James Strachey; W.W. Norton; London.

Goethe, Johann Wolfgang von (1957) *The Sufferings of Young Werther*, trans. Bayard Quincy Morgan; Frederick Ungar Publishing Co.; New York.

—— (1962) *Faust*, trans. Peter Salm; Bantam Books; New York.

Goux, Jean-Joseph (1990) *Symbolic Economies*, trans. Jennifer Curtiss Gage; Cornell University Press; Ithaca.

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith; International Publishers; New York.

Grant, James (1992) *Money of the Mind*; Farrar Strauss Giroux; New York.

Greene, Graham (1974) *Lord Rochester's Monkey*; Penguin Books; London.

Greville, Fulke (1965) *The Remains*, ed. G.A. Wilkes; Oxford University Press; Oxford.

Hegel, G.W.F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller; Clarendon Press; Oxford.

Helvetius, Claude (1970) *Essays on the Mind*; Burt Franklin; New York.

Herbert, George (1986) *The English Poems*, ed. C.A. Patrides; J.M. Dent & Sons; London.

Hobbes, Thomas (1985) *Leviathan*, ed. C.B. MacPherson; Penguin Books; London.

Holbach, Baron d' (1970) *The System of Nature*, trans. H.D. Robinson; Burt Franklin; New York.

Hook, Sidney (1962) *From Hegel to Marx*; University of Michigan Press; Ann Arbor.

Jameson, Frederic (1991) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*; Duke University Press; Durham.

Kant, Immanuel (1934) *Critique of Pure Reason*, trans. J.M.D. Meikelejohn; J.M. Dent & Sons; London.

—— (1987) *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar; Hackett Publishing Co.; Indianapolis.

Keats, John (1958) *The Letters*, ed. Hyder Edward Rollins; Harvard University Press; Cambridge, Mass.

Kennedy, Emmet (1978) *Destutt de Tracy and the Origins of 'Ideology'*; American Philosophical Society; Philadelphia.

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*; Verso; London.

Leach, William (1993) *Land of Desire: Merchants, Power and the Rise of a New American Culture*; Pantheon Books; New York.

Lenin, V.I. (1927) *Materialism and Empirio-Criticism*; International Publishers; New York.

Lévi-Strauss, Claude (1966) *The Savage Mind*; University of Chicago Press; Chicago.

Locke, John (1867) *An Essay Concerning Human Understanding*; William Tegg; London.

Lukács, Georg (1971) *History and Class-consciousness*, trans. Rodney Livingstone; M.I.T. Press; Cambridge, Mass.

Luther, Martin (1959) *Works*, ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann; Fortress Press; Philadelphia.

Lyotard, Jean-François (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi; University of Minnesota Press; Minneapolis.

—— (1993) *Libidinal Economy*, trans. Iain Hamilton Grant; Indiana University Press; Bloomington.

—— (1993) *The Postmodern Explained: Correspondence 1982–1985*, ed. Julian Pefanis and Morgan Thomas, trans. Don Barry, Bernadette Maher, Julian Pefanis, Virginia Spate and Morgan Thomas; University of Minnesota Press; Minneapolis.

Macherey, Pierre (1978) *A Theory of Literary Production*, trans. Geoffrey Wall; Routledge; London.

Machiavelli, Niccolò (1969) *Works*, trans. Anthony J. Pancini; Greeavale Press; Greenvale, N.Y.

MacPherson, C.B. (1969) *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*; Oxford University Press; Oxford.

Marcuse, Herbert (1964) *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*; Beacon Press; Boston.

Marx, Karl (1976) *Capital*, vol.I, trans. Ben Fowkes; Penguin Books; London.

Marx, Karl and Engels, Friedrich (1975) *Collected Works*; International Publishers; New York.

Mehlman, Jeffrey (1979) *Revolution and Repetition*; University of California Press; Berkeley.

Milton, John (1962) *Complete Prose Works*; Yale University Press; New Haven.

—— (1990) *Complete English Poems*; ed. Gordon Campbell; Everyman; Lymington, Hants.

Ngugi Wa Thiong'O (1982) *Devil on the Cross*; Heinemann International; Oxford.

Nietzsche, Friedrich (1911) *Complete Works*, trans. Paul V. Cohn; T.N. Fouls; London.

—— (1969) *On the Geneology of Morals*, trans. Walter Kaufman and R.J. Hollingdale; Vintage Books; New York.

Norris, Christopher (1990) *What's Wrong with Postmodernism*; Johns Hopkins University Press; Baltimore.

—— (1993) *The Truth About Postmodernism*; Blackwell; Oxford.

Orwell, George (1949) *Nineteen Eighty-Four*; Harcourt, Brace & Co.; New York.

Plato (1974) *The Republic*, trans. G.M.A. Grube; Hackett Publishing Co.; Indianapolis.

Plekhanov, George (1940) *The Materialist Conception of History*; International Publishers; New York.

Pocock, J.G.A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*; Princeton University Press; Princeton.

Ross, Andrew (ed.) (1988) *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*; University of Minnesota Press; Minneapolis.

Rousseau, Jean-Jacques (1992) *Discourse on the Origin of Inequality*, trans. Donald R. Cress; Hackett Publishing Co.; Indianapolis.

Russell, Bertrand (1945) *A History of Western Philosophy*; Simon & Schuster; New York.

Saussure, Ferdinand de (1972) *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris; Open Court; La Salle.

Sartre, Jean-Paul (1957) *Nausea*, trans. Lloyd Alexander; New Directions Publishing Co.; New York.

Schama, Simon (1989) *Citizens*; Alfred E. Knopf; New York.

Shakespeare, William (1974) *The Riverside Shakespeare*, ed. G. Blakemore Evans; Houghton Mifflin Co.; Boston.

Shelley, Mary (1823) *Frankenstein, or the Modern Prometheus*; G. & W.B. Whittaker; London.

Simmel, George (1978) *The Philosophy of Money*, trans. Tom Bottomore, David Frisby and Kaethe Mengelberg; Routledge; London.

Stepelevich, Lawrence S. (1983) *The Young Hegelians*; Cambridge University Press; Cambridge.

Taussig, Michael (1980) *The Devil and Commodity Fetishism*; University of North Carolina Press; Chapel Hill.

Taylor, Charles (1975) *Hegel*; Cambridge University Press; Cambridge.

Taylor, Ronald (ed.) (1977) *Aesthetics and Politics*; New Left Books; London.

Tennyson, Alfred, Baron (1969) *The Poems*, ed. Christopher Ricks; Longmans; Harlow, Essex.

Traherne, Thomas (1985) *Centuries*; Morehouse Publishing; Wilton, CT.

Volosinov, V.N. (1973) *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. Ladislav Matejka and I.R. Titunik; Harvard University Press; Cambridge, Mass.

Watkins, Julian Lewis (1959) *The 100 Greatest Advertisements*; Dover Publishers; New York.

Watkins, Renee Nea (ed.) (1978) *Humanism and Liberty: Writings on Freedom from Fourteenth-century Florence*; University of South Carolina Press; Columbia, S.C.

Weber, Max (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons; Unwin Hyman; London.

Wordsworth, William (1984) *Poems*, ed. Stephen Gill; Oxford University Press; Oxford.

—— (1988) *Selected Prose*, ed. John O. Hayden; Penguin Books; London.

Yeats, W.B. (1989) *The Poems*, ed. Richard J. Finneran; Macmillan; New York.

Zizek, Slovoj (1989) *The Sublime Object of Ideology*; Verso; New York.

—— (1993) *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*; Duke University Press; Durham.

المحتويات

تقديم 3

الإيديولوجية ومابعد الحداثة 3

ليسترين 9

كتاب قواعد اللياقة 10

سجائر لاكى سترايك 10

الفصل الأول 13

الأصول 13

فجر الحداثة 18

الفصل الثانى 29

التجريبية 29

هوبز والتقليد التجربى 32

روسو والثورة والتفكير 40

دستوت دى تراسى واختراع الإيديولوجية 45

الفصل الثالث 49

المثالية 49

الافتتان بالعقل كانط والتنوير 52

إيديولوجية الجميل 56

هيجل والديالكتيك 61

الهيجليون الشبان 67

الفصل الرابع 73

الماركسية 73

الإغتراب والتمثيل 79

المغالطة المادية 84

الارتداد عن موسكو 89

چورچ لوكاتش 89

بنى الهيمنة انطونيو جرامشى 94

الفصل الخامس 99

ما بعد الماركسية 99

جمالية مادية 106
مدرسة فرانكفورت 111
التنوير وإيديولوجية البدائى 115
أزمة فى الإيمان ! البنيوية وما بعدها 119

الفصل السادس 127
ما بعد الحداثة 127
ميشيل فوكو الاله المستخفى 130
ديبور بودريار 136
رأس المال 137
ممارسة حياة : زيزك والصنمية العملية 142
أدورنو فى آخر أيامه 145

خاتمة 151

الهوامش 153

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه – كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت
٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث

٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود
٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد

٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	جيرارجينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبـة	ت : محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩ – حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	ت : سمية رمضان

١١٦ - امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ - الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب	چون جراي	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ - التحليل الموسيقي	سيدريك ثورب ديفي	ت : سمحه الخولي
١٢٦ - فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق علي	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	باري ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ - مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	چوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - پارسيڤال	ريشارد ڤاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ - قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلي السمري
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان
١٤٥ - موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ - الورقة الحمراء	ميجيل دي ليبس	ت : علي عبد الرؤوف اليمبي
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوي
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكي أندرسون إمبرت	ت : علي إبراهيم علي منوفي
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ - التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابي
١٥٣ - غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت

١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديڤيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع	جوردن مارشال	ت : مجموعة من المترجمين
١٦٤ – شامپليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود

(تحت الطبع)

الجانب الدينى للفلسفة
الولاية
مختارات من الشعر اليونانى الحديث
چان كوكتو على شاشة السينما
الأرضة
نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية والقوانين المعالجة
العنف والنبوءة
العمى والبصيرة (مقالات فى بلاغة النقد المعاصر)
التليفزيون فى الحياة اليومية
أنطوان تشيخوف
تاريخ النقد الأدبى الحديث (الجزء الرابع)
الإسلام فى السودان
العربى فى الأدب الإسرائيلى
ضحايا التنمية
المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر
فن الرواية
ما بعد المعلومات
علم الجمالية وعلم اجتماع الفن
المهلة الأخيرة
الهيولية تصنع علمًا جديدًا
مختارات من النقد الأنجلو – أمريكى
النقد الأدبى الأمريكى
موت الأدب
عن الذباب والفئران والبشر
العولمة والتحرير
علم اجتماع العلوم
الكلام رأسمال
محاورات كونفوشيوس
رحلة إبراهيم بيك
قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان
شتاء ٨٤
الشعر والشاعرية
ديوان شمس
عامل المنجم
مصر أرض الوادى
الدرافيل أو الجيل الجديد
سحر مصر
أسفار العهد القديم

رقم الإيداع ١٥٦٥١ / ٢٠٠٠
I.S.B.N.
977-305-262-1
مطابع المجلس الأعلى للآثار

IDEOLOGY

DAVID HAWKES

هل ما يــزال ممكنا فى عصــر ما بعد الحداثة وصــف وعى معين بأنه زائــف ؟
يرى المؤلف أن هذا الوصـف له معنى . وهو يتبع تاريـخ مفهوم الإيديولوجية موضحــاً
أنه من خــلال تقلباته الكثيرة أشــار دائمــاً إلى تشـويه للعـلاقة بين الأفـكار والمـادة
والتمثيل .

ويدير الكتاب حـواراً مع مفكرين متعددين مقدما نصوصا لهم ، لتسليط الضوء على
القضية الأساسية .

فمعرفة التقليد الذى حاول الناس من خلاله وصف ظاهرة الإيديولوجية ضرورى لفهم
الفلسفة المعاصرة ، وفن اليوم وأدبه .

الغلاف : عماد حليم